www.kotobarabia.com

حصار الزمن

"الجزء الثانى"

www.kotobarabia.com

د. حسن حنفى

حصار الزمن

الحاضر

الجزء الثاني

حسن حنفي

طبقا لقوانين الملكية الفكرية

جميع حقوق النشر و التوزيع الالكتروني لهذا المصنف محفوظة لكتب عربية. يحظر نقل أو إعادة نسخ أو إعادة بيع اى جزء من هذا المصنف و بثه الكترونيا (عبر الانترنت أو للمكتبات الالكترونية أو الأقراص المدمجة أو اى وسيلة أخرى) دون الحصول على إذن كتابي من كتب عربية. حقوق الطبع الورقى محفوظة للمؤلف أو ناشره طبقا للتعاقدات السارية.

حصار الزمن
الحاضر

د. حسن حنفى

الإهـــداء ...

إلى المواطن العربى ...

حتى يفك حصار الزمن

حسن حنفى

مدينة نصر - ٨ يونيو ٢٠٠٤

فهرس الموضوعات

الفصل الأول

مفكـــرون إسلاميـــون

١- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد(الكواكبـى) ....
٢- تجديد علم الأصول (محمد باقر الصدر) ....
٣- من التفسير الموضوعى إلى فلسفة التـاريخ (محمـد بـاقر الصدر) ....
٤- من العرفان إلى الثورة (الخمينى) ....
٥- من النص إلى الواقع (موسى الصدر) ....
٦- من القصد إلى الفعل (مالك بن نبى) ....
٧- هامش على هامش السيرة (طه حسين) ....
٨- الإسلام الليبرالى (عباس العقاد) ....
٩- الإســـلام بــين التــراث السياســـى القديـــم والقـــوى الدوليـــة المعاصـــرة (حامد ربيع)...
١٠- لاهـــوت التحـــــرير بين علـم العقائـد والتغيـر الاجتماعى (الأب وليم سيدهم) ....
١١- فى قلب الشرق بين حضارتين (ماسنيون) ....

الفصل الثانى

مفكـــرون ليبراليـــون

١- الوطن والتمدن والمنافع العمومية والدولة التاريخية الوطنية (الطهطاوى) ....

٢- بديــع الكســم فى ذكراه الثانية (بديع الكسم) ....

٣- الثقافــــــة والوطـــــــن (هشام شرابى) ......

٤- من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافيـة (أحمد أبو زيد) ....

٥- "نقـــد العقـل العربـــى" فـى مـرآة "التـراث والتجديــــد" حمــــد عابــــد الجـــابرى) ....

٦- التاريخ والتراث والسياسة (على أومليل) ....

الفصل الثالث

مفكـــــرون علميـــــون

١- تكوين الفكر العربى الحديث (شبلى شميل) ....

٢- هل يجوز القياس الحضارى؟ (فرح أنطون) ....

مقدمة

إن أسباب توقف الحضارة الإسلامية عن النهوض من
جديد هو حصارها فى الزمن بين الماضى والحاضر
والمستقبل. فالماضى مازال حاضرا فيها يشدها إليه بالرغم
من نشأته فى عصر الانتصار وهى تعيش فى عصر
الانكسار. وكلما زاد عجزها فى الحاضر اشتد تقليدها
للماضى. وكلما زاد التغريب فيها وانبهارها بالآخر والخروج
عن مسارها لجأت إلى الماضى ليحميها من المستقبل
المجهول الذى لم تشارك فى صنعه وتكتفى بنقله. والمستقبل
مازال يشدها إليه. تنبهر بإنجازاته وتريد اللحاق به. نموذجه
الغرب والحداثة والعصر. أغرى النخبة المثقفة فنشأ الخلاف
بين ثقافة النخبة وثقافة الجماهير، ووقع الشقاق فى الثقافة
الوطنية فى ثنائيات جديدة مثل العلمانية والسلفية. ويشتد
الصراع بينهما إلى حد الاقتتال بالسلاح كما هو الحال فى
الجزائر، وضحاياه مائة ألف شهيد. والحاضر يهرب الناس
منه إلى الماضى البعيد، عصر الخلافة الراشدة أو إلى
المستقبل القريب التنوير والعقلانية. كما يهرب الناس منه إلى
الداخل تحت الأرض فى الحركات السرية أو إلى الخارج
فوق الأرض، أرض الله الواسعة فى الهجرة البعيدة دون

عودة وفتح. وقد يسيطر على الحاضر الخطـاب السياسـى الإعلام للنظام السياسى القائم الذى يعمى أكثر مما يكشـف، ويستر أكثر مما يبين. وتصعب الإجابة على سؤال: فـى أى لحظة من التاريخ نحن نعيش؟

أحد عوامل النهضة فك حصار الزمن والتخفف مـن ثقل الماضى الحاضر. هم رجال ونحن رجال، نتعلم مـنهم ولا نقتدى بهم. وإيمان المقلد لا يجوز. والتقليد ليس أصـلا من أصول الدين، ولا مصدرا للعلم بإجماع فرق الأمة. ولكل عصر اجتهاداته وتراثه وإبداعاته. والإجماع السابق لا يلزم الإجماع اللاحق نظرا لتغير الظـروف والأحـوال وتبـدل المصالح. لذلك يظهر على رأس كل مائة سنة مـن يجـدد للأمة دينها. والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع.

ويفك حصار الزمن والقفز فوق المراحل وتقليد حداثة الغير، ووضع الأنا فى مسار غيرها. فلم نصـل بعـد إلـى مرحلة الحداثة كى ننتقل إلى ما بعد الحداثة. ولم نتمثل بعـد العقل كى نودعه أو العلم كى نقضى عليه أو المـنهج كـى نبدده أو الحضارة كى ننعيها.

ويفك حصار الحاضر بتشخيص طبيعة المرحلة والقيام بدور هذا الجيل تماما لا دور جيل مضى أو دور جيـل آت.

وبالتالى يتحول الحاضر من غياب إلى حضور، ومن هروب إلى التزام، ومن عجز عن التفاعل معه إلـى قـدرة علـى تنظيره تنظيرا مباشرا ومعرفة مكوناته، معوقاته ومقوماتـه، عوامل تأخره وتقدمه.

فإذا خرج الإنسان العربى من حصار الزمن فإنه يعود من جديد صانعا للتاريخ.

وهذا هو القسم الأول "مفكرون معاصرون" من الجزء الثالث "الحاضر". ويتضمن: "مفكرون إسلاميون"، "مفكرون ليبراليون"، "مفكرون علميون".

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد
لعبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ – ١٩٠٢)
قراءة جديدة

١- الاستبداد فى الفكر العربى المعاصر.

إن قراءة الفكر العربى لذاته هو فى نفس الوقت تجديد له، ربطا للماضى بالحاضر، والحاضر بالماضى بعد ما يقرب من قرن من الزمان. فقد تغيرت الظروف، منذ فجر النهضة العربية الإسلامية الأولى فى القرن الماضى إلى ردة هذا القرن وربما فجر النهضة العربية الإسلامية الثانى فى مطلع القرن الجديد. فقد اكتملت الدورة الأولى فى الفكر العربى الحديث على مدى قرنين. وبدأت الدورة الثانية للفكر العربى المعاصر بداية بهذا القرن. وإذا كان الاستعمار الغربى هو الدافع على النهضة الأولى فان الصهيونية الاستيطانية فى فلسطين هى الدافع على النهضة الثانية.

(*) وجهات نظر، فبراير ٢٠٠٢.

وإذا كـان تحريـر الأرض، ومقاومـة الاسـتعمار والصهيونية كان هو الغالب علـى النهضـة الأولـى فـان الـدفاع عـن الحريـة والديمقراطيـة، حريـة الفـرد وديمقراطية الحكم، هـو الغالـب علـى النهضـة الثانيـة. كان مشروع الأفغانى الإصلاحى، الإسـلام فـى مواجهـة الاستعمار فى الخارج والقهـر فـى الـداخل. فقـد تحقـق النصف الأول منه فى النهضة الأولـى، ومـا زال الفكـر الغربى المعاصر يحاول تحقيق النصف الثـانى منـه فـى النهضة الثانية بالرغم مـن صـعوبة المخـاض والأزمـة الراهنة، غياب الرؤية والعجز[١].

وقضية الحرية والديمقراطيـة ليسـت مجـرد نظـم ملكية أو عسكرية تجعل الحكم وراثـة أو شـوكة، وليسـت مجرد قوانين استثنائية مقيدة للحريـات، وأحكـام عرفيـة، وقوانين طوارئ، وأجهـزة أمـن وتجسـس، واعتقـالات وسجون، وتزييف للانتخابات، وتأليـه للفـرد، فـلا فـرق بين الله والسلطان فى الوعى السياسـى، وتعدديـة حزبيـة

(١) وذلك باستثناء بعض الـدول مثـل ماليزيـا وإيـران والمقاومـة فـى جنوب لبنان وفى فلسطين والشيشان وكشمير.

شكلية لحساب الحـزب الحـاكم أو حـزب واحـد حـاكم يستبعد كل أشـكال التعدديـة وتـداول السـلطة. القضـية أصعب من ذلك بكثيـر، إذ تمتـد جـذورها إلـى عمـق الموروث الثقافى بعـد أن ترسـخ فـى الثقافـة الشـعبية وأصبح جـزءاً مـن الـوعى القـومى. فأزمـة الحريـة والديمقراطية فى واقعنـا المعاصـر إنمـا تمتـد جـذورها إلى الموروث الثقافى فى الوعى القومى، ومـا تبقـى فيـه من تصور هرمى أومركـزى أو رأسـى للعـالم، يعطـى الأعلى ما يسلبه من الأدنى. الأعلى بـأمر والأدنـى يطيـع كما هو معروف فى الثنائيـات التقليديـة الموروثـة التـى تحدد العلاقة بين طرفين، بـين الأعلـى والأدنـى ولـيس بين الأمام والخلف، فى محور رأسى ولـيس فـى محـور أفقــى، ممــا ســاعد علــى خلــق المجتمــع الأبــوى الممثل فـى شخصـية "سـى السـيد"[١]. ولا يعنـى ذلـك إغفال باقى العوامل الاجتماعيـة والسياسـية والاقتصـادية

---

(١) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمـة الحريـة والديمقراطيـة فـى وجـداننا العربــى المعاصــر، المســتقبل العربــى، ينــاير ١٩٧٧، وأيضاً: الدين والثـورة فـى مصـر ١٩٥٢–١٩٨١، جـ ـ٢، الـدين والتحرير الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص٩٩-١١٨.

فهناك تفاعل بين العوامل المادية والمكونـات الثقافيـة فـى الـوعى الفـردى والـوعى الجمعـى، فـى ثقافـة الفـرد والتصور الجماعى للعالم.

٢- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.

ومن المساهمات الأولى فـى رصـد هـذه الجـذور التاريخية لأزمـة الحريـة والديمقراطيـة فـى الوجـدان العربى المعاصر "طبائع الاسـتبداد ومصـارع الاسـتعباد" لعبـد الـرحمن الكـواكبى (١٨٥٤-١٩٠٢). وهـو مـن أجمل العناوين وأكثرها دلالة فى الفكـر العربـى الحـديث والمعاصـر. يتجـه مباشـرة نحـو الموضـوع، الحريـة والديمقراطيـة فـى صـيغته النافيـة، الاسـتبداد والاستعباد[1]. يجمع بن النظر والعمل، بـين البحـث عـن طبائع الاسـتبداد والبحـث عـن مصـارع الاسـتعباد أى طرق التخلص منه. وهـو بحـث فـى الماهيـات أى فـى

---

(١) عبـد الـرحمن الكـوكبى: طبـائع الاسـتبداد ومصـارع الاسـتعباد، الأعمال الكاملة، مع دراسة عن حياته وآثـاره بقلـم محمـد عمـارة، الهيئـة المصـرية العامـة للتـأليف والنشـر، القـاهرة ١٩٧٠ ص٣٢٨-٤٣٨.

الجذور والطبائع أكثر منه بحثاً فـى الظـروف السياسـية والاجتماعية والاقتصادية. هو بحث فلسـفى ولـيس بحثـاً اجتماعياً. محررهـا ولـيس مؤلفهـا الرحالـة ك ولـيس المفكر والمصلح والعالم الكـواكبى. فالرحالـة هـو الـذى يستمد فكره من تجاربه ومشاهداته ولـيس مـن المصـادر المدونة القديمة. والرمـز ك يعنـى أن أى رحالـة قـادر على الوصول إلى نفس النتـائج بوصـفها خبـرة جماعيـة مشتركة، وربما حماية لنفسه وتسترا مـن حكـام الطغيـان[١]. ويعترف هو بهذين المصـدرين، "منهـا مـا درسـته ومنها ما اقتبسته"[٢]. ولا يشير إلى مصـدر الاقتبـاس بـل يكتفى بذكر "المؤرخين المـدققين"، "المـدققين"، "المـدققين السياسيين"، "العلماء الأثاريون"، "بعـض الحكمـاء"، "أحـد المحررين السياسـيين"، "المحـررين"، "أهـل النظـر فـى أحوال البشر"، "المتأخرون من أهـل أوربـا"، "المتـأخرون من الشرقيين"، ... الـخ، ولكـن الكـواكبى يعيـد قـراءة الوافد لإعادة توظيفه فى تنظيـره المباشـر للواقـع وكـأن

(١) "وأنا المضطر للإكتتام حسب الزمان" السابق ص٣٢٩.

(٢) وهو الكاتب الايطالى الفييرى فيتوريا Alfieri Vittoria.

الوافد الخارجى يصف الخارجى يصـف الواقـع المحلـى، لا فرق بين واقـع أوروبـا وواقـع الشـرق. فالاسـتبداد واحد، لا فرق بـين أبـاطرة أوروبـا وقياصـرتها وبـين خلفاء بنى عثمان. لا فرق بـين الآخـر والأنـا. لا يقصـد حكما بعينه بل قصد فقـط تنبيـه الغـافلين علـى الجـذور التاريخية للداء الدفين.

والكتاب مصدر ببيـت شـعرى وشـطر أو بشـعر منثور يدل على أنه كلمة حـق وصـيحة فـى واد، مثـل يوحنا المعمدان. إن ذهبت اليوم مع الريح فإنهـا فـى الغـد تكون ريحاً قادرة على اقتلاع أوتاد الطغيان[1].

والكتـاب يشـمل مقدمـة وتسـعة عنـاوين أشـبه بـالأبواب والفصـول. فبعـد البسـملة والحمدلـة تشـير المقدمة إلى ظروف تـأليف الكتـاب وانـه مـن أواخـر مؤلفاته عام (١٣١٨هـ - ١٩٠٠م)[2]. نشـره مقـالات فى بعض الصحف المصـرية فـى عهـد عبـاس حلمـى

---

(١) كلمة حق وصيحة فى واد ∴ إن ذهبت اليوم مع الريح
لقـد تذهـب غـداً بالأوتـاد (السابق ص٣٢٨).

(٢) على عهد عزيزها ومعزها حضرة سمى عـم النبـى العبـاس الثـانى الناشر لواء الحرية على اكناف ملكة، السابق ص٣٢٩.

الثانى، ولا ضير فى مدحه أسـوة بالقـدماء، ربمـا طبقـاً للقول المأثور "ودوانى بالتى كانـت هـى الـداء". ثـم تـم جمعه فى كتاب متوجهـا إلـى الناشـئة العربيـة المعقـود عليها آمال الأمة. لـذلك أتـى الأسـلوب سـهلا، والفكـر واضحاً، أشبه بالمقال الصـحفى منـه بالبحـث الفلسـفى، وبالخطاب العـام للنـاس منـه إلـى الخطـاب الخـاص للمتخصصين[1].

كما تضـع المقدمـة الكتـاب فـى علـم السياسـة الموجود لدى كل الأمم المتمدينة وهو علـم شـامل يضـم فنون التـاريخ والأخـلاق والأدب والحقـوق. بـرز فيـه الرومان الجمهوريون أجداد الإيطـاليين الحـاليين. وكتـب فيه غريغوريوس اليونانى رسـائله. وفـى فـارس كتبـت "كليلة ودمنة" سياسية أخلاقيـة. وفـى الثقافـة الإسـلامية "نهج البلاغة" و"كتـاب الخـراج" بـين الـدين والسياسـة. وواضح قلة معلومات الكـواكبى فـى التـراث السياسـى الإسلامى الذى يتجاوز ما ذكر بكثير.

---

(١) "وإنى تخيرت أن أتكلم فى هـذه المواضـيع إجمـالاً واقتضـاباً علـى أسلوب شبيه بالخطابة"، السابق ص٣٤٢.

ويضع علماء الإسلام فى القرون الوسطى مع انهم عاشوا فى الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول طبقاً لتحقيبها الخاص خارج تحقيب الحضارة الغربية. ألف فيه علماء الإسلام ممزوجاً بالأخلاق مثل الرازى والطوسى والغزالى والعلائلى كما كان الحال عند الفرس، وممزوجاً بالتاريخ عند ابن خلدون وابن بطوطة على طريقة المغاربة.

ويسمى علماء الإسلام فى عصر الإصلاح الدينى فى نهاية الفترة الثانية من الحضارة الإسلامية، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى، وبداية الثالثة، المتأخرين من الشرقيين فى تركيا الذين لهم تأليف فى علم السياسة مستقلة وممزوجة مثل أحمد جودت باشا، وكمال بك، وسليمان باشا وحسن فهمى باشا. والعرب قليلون مقلون باستثناء رفاعة بك، وخير الدين باشا التونسى، وأحمد فارس، وسليم البستانى، والمبعوث المدنى. فالأتراك كانوا فى دولة الخلافة، والعرب كانوا فى الأطراف. هذا بالإضافة إلى ما كتبه العرب فى الصحف والمجلات.

أما المتأخرون مـن أهـل أوروبـا أى المتـأخرون بالنسبة للحضارة الإسلامية والمحـدثون بالنسـبة للغـرب فهم الذين توسعوا فى علم السياسة وألفـوا فيـه المجلـدات الضخمة دون أن يذكر أسماء المؤلفين أو المؤلفات[1].

وتبدأ مباحث الموضوع على نحـو تسـاؤلى حـول طبيعة الاستبداد، وأن المستبد شـديد الخـوف، واسـتيلاء الجبن على رعية المستبد، وأثـر الاسـتبداد علـى الـدين والعلـم والمجـد والأخـلاق والتربيـة والترقـى والمجـد والمال، وأعوان المستبد ومـن يتحمـل الاسـتبداد وكيفيـة التخلص منه واستبداله[2].

ولا توجد إجابات واحدة لهـذه الأسـئلة. بـل تتعـدد الإجابات تشخيصاً للداء واقتراحـاً للـدواء عنـد فـريقين: أهـل النظـر والكـلام: المـادى، والسياسـى، والحكـيم، والحقوقى، والربانى، وأهـل العـزائم: الأبـى، والشـهم، والمتين، والفدائى (المفادى). فعنـد المـادى الـداء القـوة والدواء المقاومة. وعند السياسـى الـداء اسـتعباد البريـة،

(١) السابق ص٣٣١-٣٣٤.

(٢) السابق ص٣٣٤-٣٣٦.

والدواء استرداد الحرية. وعند الحكيم الداء القدرة على الاعتساف، والدواء الاقتدار على الاستنصاف، وعند الحقوقى الداء تغلب السلطة على الشريعة والدواء تغليب الشريعة على السلطة، وعند الربانى الداء مشاركة الله فى الجبروت، والدواء توحيد الله حقاً. أما أهل العزائم، فعند الأبى الداء مد الرقاب للسلاسل، والدواء الشموخ عن الذل، وعند الشهم الداء التعالى على الناس باطلاً، والدواء تذليل المتكبرين، وعند المتين الداء وجود الرؤساء بلا زمام، والدواء ربطهم بالقيود الثقال، وعند الغدائى الداء حب الحياة والدواء حب الموت[1].

٣- ما هو الاستبداد؟

الاستبداد لغة هو الاستئثار بالرأى دون مشورة. ويقصد به استبداد الحكومات خاصة، وعند السياسيين هو تصريف فرد أو جماعة فى حقوق الناس بلا خوف تبعة أو مساءلة. وله ألفاظ مشابهة مثل: استعباد،

(١) السابق ص٣٣٧-٣٤١.

اعتساف، تسلط، تحكم. وتصبح صـفات لأشـخاص مثـل: مستبد، حاكم بأمره، حـاكم مطلـق، ظـالم، جبـار، أمـا المستبدون بهم فهـم أسـرى، أذلاء، مستصـغرون، وفـى مقابل الألفاظ المرادفة للاسـتبداد هنـاك شـرع مصـون، حقوق محترمة، حس مشترك، حيـاة طيبـة. وفـى مقابـل صفات المستبدين، عـادل، مسـؤول، مقيـد، دسـتورس، وفى مقابل المستبد بهم محتسبون، أباة، أحرار، أحياء.

والاستبداد معنى صـفة للحكومـة المطلقـة العنـان التى تتصرف فى شؤون الرعية كمـا تشـاء بـلا حسـاب أو عقاب أو قيـد. وأشـكالها كثيـرة، الغلبـة أو الوراثـة وربما الدستور الذى لا ينفذ. وتشـارك كلهـا فـى غيـاب الرقابة والمحاسبة[١]. ولم تستمر حكومـة مدنيـة مسـؤولة أكثر من نصف قرن باسـتثناء الحكومـات فـى إنجلتـرا بسبب يقظة الإنجليز والحكومـات البدويـة التـى تهـرب عشائرها فى حالة الضيم[٢].

(١) يضرب المثل بخلافة عثمـان بـن عفـان، والجمهوريـة "الحاضـرة" فى فرنسا فى مسائل النياشين وبنما ودريفوس.

(٢) يضرب المثل بملوك تبع وحميـر وغسـان التـى لـم تعـرف حكـم الاستبداد.

وقد صور الحكماء المتـأخرون المسـتبد علـى أنـه يتحكم فى شؤون النـاس بإرادتـه لا بـإرادتهم، ويحكمهـم بهواه لا بشريعتهم. يرى الرعية كـالغنم لا يـود منهـا إلا الطاعة والتـذلل والتملـق. هـو عـدو الحـق والحريـة يتجاوز الحد لأنه لا يرى حـاجزاً أمامـه. وهـو مسـتعد بالفطرة للخير والشر، والرعيـة تتركـه للشـر وتتنـازل عن دورها فى دفعه نحو الخير.

وربما كان تعريف الاستبداد فى حاجـة إلـى مزيـد من التحليل النفسى والاجتمـاعى والسياسـى والاقتصـادى والقانونى والأيديولوجى. ربما آثر الكـواكبى تـرك ذلـك فيما بعد فى فصوله السـبعة التاليـة عـن الـدين والعلـم والمال والأخلاق والتربية والمجـد والترقـى. ومـع ذلـك فالمستبد لديه عقدة نفسية، إحساساً بالضـعف يتحـول إلـى قوة، وعقدة نقص تتحول إلـى عقـدة عظمـة كمـا هـو الحال فى القاتل الذى لا يستطيع قتل ذبابة.

وينتمـى إلـى طبقـة اجتماعيـة دنيـا يعوضـها بالصـعود السـريع إلـى الطبقـة العليـا عـن طريـق الاستبداد. وهو عقائدى يمتلك الحقيقة المطلقـة، يـرى فـى

استبداده خلاص الناس من حكم البشـر تحقيقـاً للحاكميـة وتطبيقاً للشريعة الإسلامية. فهو المهـدى المنتظـر الـذى سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جواراً. وهـو الفقيـر الـذى يريد أن يتحول إلى غنى عـن طريـق الاسـتبداد ولـيس عن طريق الكسب المشروع. وهو الـذى يريـد أن يشـرع للاستبداد بالقانون. فالتحليـل اللغـوى والنظـرى لا يكفـى لتحديد الاستبداد وظروف نشأته.

٤- الاستبداد والدين.

وهو الاستبداد الدينى. ويعتمد الكـواكبى هنـا علـى مادة وافدة من الغـرب، رأى المحـررين السياسـيين مـن الأفرنج على نشـأة الاسـتبداد السياسـى مـن الاسـتبداد الدينى أو على الأقل العلاقـة بينهمـا، وهـو رأى صـائب فيما يتعلق بالدين التاريخى القـديم كاليهوديـة والمسـيحية، فى القسم التاريخى من التوراة والرسـائل المضـافة إلـى الإنجيل[١]. وهو غيـر صـائب فـى الجوانـب التعليميـة الأخلاقيـة فـى الـديانتين. فالـدين يـدعو البشـر إلـى

(١) السابق ص٣٤٢-٣٥٢.

الاستسلام لقوة هائلة تعلم كل شئ، وتقدر على كل شئ، ويخافها البشر. ثم يقوم المستبد السياسى على هذا البناء النفسى للدين ويتمثل الله بحيث لا يعود فرق بين الله والسلطان[1]. قصر المستبد هو هيكل الخوف. والملك الجبار هو المعبود، وأعوانه هم الكهنة. ومكتبته المذبح المقدس. والأقلام هى السكاكين. وعبارات التعظيم هى الصلوات. والناس هم الأسرى الذين يقدمون القرابين[2].

ثم جاءت البروتستانتية فكانت دفعا نحو الحرية أكثلا من الكاثولوكية. فالإصلاح الدينى شرط الإصلاح السياسى. لذلك ازدهرت الديمقراطية فى انجلترا التى تبنت أحد فروع البروتستانت وهى الانجليكانية.

وقد بدأ حكماء اليونان ذلك من قبل حين بشروا بعقيدة الشرك فى الالوهية لمقاومة الاستبداد السايسى. فهناك صلة بين تعدد الآلهة عند اليونان كما هو الحال فى الأساطير وبين الديمقراطية عند اليونان. وقد

---

(١) حدث لك فى فرنسا وفى روسيا.

(٢) طبائع الاستبداد ص٣٥٩.

استمد اليونان هذه التجربة من الأشوريين الذين أخذوها من المصريين. فللعدالة إله، وللحرب إله وللبحار إله، وللأمطار إله توزيعا لقوى الألوهية على أكثر من إله، وإله الآلهة الحكم بينهم حين الخلاف والترجيح بين آرائهم. وقد تم التعبير عن ذلك بصور أدبية ساحرة وأساليب بلاغية بديعة حتى اشرأبت النفوس بها مما سهل بعد ذلك على الجبابرة التنازل عن جبروتهم لأن ما يحدث فى السماء أولى أن يحدث على الأرض. وانصاع الملوك مكرهين. وقامت مدن أثينا إسبرطة على هذا الأساس. وسارت اليونان مسار الرومان، وازدهرت ديمقراطية الرومان. وكل نظام جمهورية أو ملكية مقيدة إنما ترجع إلى هذا العهد القديم.

ومع ذلك فالتشريك بالرغم من فائدته العملية إلا انه باطل نظرياً. وضرره أكثر من نفعه. لذلك قاومه الدين، اليهودية والنصرانية والاسلام فى التوراة والانجيل والقرآن. فقد فتح التشريك باباً للمشعوذين ومدعى الألوهية. وبدلاً من أن يكون وسيلة للقضاء علىالاستبداد السياسى أصبح وسيلة لتشريعه باسم

الدين، وأضفى على السلطان صـفات الألوهيـة فأفسـدت إسرائيل التوحيد بتأليه بعض الاسـباط الملـوك والأحبـار. وأفسد النصارى التوحيـد بتعظـيمهم وتقديسـهم الرهبـان والقديسين بل وتاليه المسيح وأمه، والوقـوع فـى التشـبيه والتجسيم بدلاً من فهم لغة الأبوة والنبـوة فهمـا مجازيـاً. وبدأ ذلك بولس فى رسائله ويوحنـا فـى رؤيتـه وإنجيلـه ورسـائله. وهـو مـا لاحظـه النقـاد الغربيـون للكتـب المقدسة والنقاد المسلمون مثل ابن حزم وابـن تيميـة فـى تطور العقيدة النصرانية.

ولا ينطبق ذلك علـى القـرآن فـى رأى الكـواكبى بل ربمـا علـى الممارسـات العمليـة للمسـلمين حكامـاً ومحكومين. ومع ذلك مـن السـهل علـى المسـتبد ايهـام العوام بأنه لا فرق بـين صـفات الله وصـفات السـلطان، بين الفعال المطلق والحـاكم بـأمره. كلاهمـا ﴿**لا يسـأل عما يفعل وهم يسألون**﴾، بين المنعم وولـى الـنعم، بـين جل شأنه وجليل الشأن. بل لقد ادعـى بعـض المسـتبدين الألوهيــة وتصــوروا أن الله هــو المســتبد الأعظــم، والاستعانة بالدين على ظلـم المسـاكين. فالـدين "أفيـون

الشعب"[1].

لذلك جـاء الإسـلام ليجعـل مـن عقيـدة التوحيـد وليس التشريك أساسـاً نظريـا للحريـة والشـورى، بـين الديمقراطية والارستقراطية. ومارسـه الخلفـاء الراشـدين وبعض حكام المسلمين بعدهم مثل عمر بـن عبـد العزيـز والمهندى العباسى ونور الـدين الشـهيد. فكـانوا نمـاذج للحكم الذى يقوم على الحريـة والعدالـة، والمسـاواة بـين الحاكم والمحكوم فـى الـرأى والنصـيحة وفـى الكسـب والمال جمعاً بين الحريـة والاشـتراكية. والقـرآن مملـوء بالآيات ضد الاستبداد، إحياء للعـدل والمسـاواة واعطـاء نماذج من قصـص الأنبيـاء، بلقـيس وقومهـا وموسـى وفرعون[2]. وهناك آيات مباشرة تحـض علـى الشـورى

---

(١) والنماذج مـن ابنـاء داود، وقسـطنطين، وفيليـب الثـانى الاسـبانى، وهنرى الثامن الانجليزى، والحـاكم الفـاطمى، والسـلاطين الأعـاجم المنتصرين لغلاة الصوفية.

(٢) مثل قصة بلقيس ملكة سبأ من عرب تبع ﴿**يا أيها المـلأ افتـونى فـى أمرى. ما كنت قاطعة أمرا حتى تشـهدون. قـالوا نحـن أولـو قـوة وأولو بأس شديد. والأمر إليـك فـانظرى مـاذا تـأمرين. قالـت أن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعـزة أهلهـا أذلـة وكـذلك يفعلون**﴾، وقصة موسى وفرعون ﴿**وقـال المـلأ مـن قـوم فرعـون**

والأمر بـالمعروف والنهـى عـن المنكـر وتحـذر مـن الاستبداد فى الرأى. كما نبه الحديث على ذلك[١].

ثم ترك المسلمون أصـول ديـنهم وأخـذوا أقـوال غيرهم، واقتبسوا مقام البابوية واحتـرام الأعـاظم وطاعـة الكبراء طاعة عمياء، وقاموا مقـام البطارقـة والكرديناليـة والأسقفية، وحاكوا مظـاهر القديسـين والرهبـان. وقلـدوا رجال الكهنـوت، وشـاركوا مراسـم الكنـائس وزينتهـا. وتبركوا بالأثر، وقالوا بـالحلول. ووقعـوا فـى الأشـكال والرسوم والقرابين والموالـد، والأعـلام والنياشـين. بـل وحذروا من آيات بعينها وأحاديـث بعينهـا تحـض علـى مقاومة الظلم والاستبداد كمـا أخفـى النصـارى واليهـود

إن هـذا السـاحر علـيم. يريـد أن يخـرجكم مـن أرضـكم فبمـاذا تأمرون﴾، ﴿أرجه وأخاه، وأرسل فى المـدائن حاشـرين يـأتوك بكـل ساحر عليم﴾، ﴿فتنازعوا فى أمـرهم﴾، ﴿بيـنهم وأسـروا النجـوى﴾، ﴿وما أمر فرعون﴾.

(١) وذلك مثل: **﴿وشـاورهم فـى الأمـر﴾**، **﴿وأمـرهم شـورى بيـنهم﴾**، **﴿واطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر مـنكم﴾**، ومـن الحـديث "أميـرى مـن الملائكـة جبريـل"، "هلـك المتنطعـون"، "لتـأمرون بالمعروف وتنهون عـن المنكـر أو ليسـتعملن الله علـيكم شـراركم فيسومونكم سوء العذاب".

آيات من الإنجيـل والتـوراة. وجـاءوا مـن المجوسـية باستطلاع الغيـب مـن الفلـك، والتعامـل مـع الكواكـب خشية أو طمعـاً. ولفقـوا مـن الأسـاطير والإسـرائيليات علوماً "لدنية"، الهدف منها اسـتعباد النـاس. وقـد حـدث نفس الانحراف عند اليهود والنصـارى. وصـاغوا عقائـد فى الاختيار والتثليث لا أصل لها فـى الإنجيـل والتـوراة مستمدة مـن نـواميس المصـريين الأقـدمين والأسـاطير والآثار والألواح الآشورية. وكلها تـؤدى إلـى الاسـتبداد. ومع ذلك ظل القرآن حافظاً لشعور المسـلمين مـن قبـول الاستعباد وحاثاً لهم على الحرية والجهر بالحق[1].

وبدلاً من هذا الموقـف الـدفاعى وتجـريم التـاريخ كان يمكن البحث فى علم العقائـد عـن الجـذور النظريـة للاستبداد مثـل التصـور الهرمـى والمركـزى والرأسـى والتراتبى للعالم الذى يجعل العلاقة بـين طـرفين الأعلـى والأدنى وليس التصور الأفقى للعالم الـذى يجعـل العلاقـة بين طرفين بين الأمام والخلـف، بالإضـافة إلـى إعطـاء

---

(١) مثال ذلك ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا لـه لحـافظون**﴾، ﴿**فأمـا الـذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون مـا تشـابه منـه ابتغـاء الفتنـة وابتغـاء تأويله**﴾.

الأولوية للقضاء والقدر على حريـة الاختيـار، وللطاعـة للأمام علـى الخـروج علـى الحـاكم الظـالم، ولحـديث الفرقة الناجية على التعددية الفكرية وحق الاختلاف[1].

٥- الاستبداد والعلم.

وهو الاستبداد العقلـى. ولقـد قـاوم الاسـتبداد العلـم، واضطهد المستبدون العلماء نظـراً لمـا يمثلـه العلـم مـن حرية الرأى[2]. فكما أن الاستبداد ضـد الـدين فإنـه أيضـاً ضد العلـم. وكمـا كفـر المسـتبدون المفكـرين الأحـرار اضطهدوا العلماء أصحاب النظر العلمى الحـر كمـا حـدث فى موضوع إعجاز القرآن الذى اقتصـر علـى البلاغـة أو الاخبار بالغيب دون التطـرق للإعجـاز العلمـى. فـالقرآن متجدد فى فهمه مع الزمان والحدثان. وكل مـا فيـه برهـان عيان لا مجرد تسليم وإيمان[3].

---

(١) وقد حاولنا ذلك فى إعادة بناء علـم العقائـد فـى "مـن العقيـدة إلـى الثورة" (خمسـة أجـزاء)، مـدبولى، القـاهرة ١٩٨٨، دار التنـوير، بيروت ١٩٨٨.

(٢) السابق ص٣٥٢-٣٥٥.

(٣) مثل آية ﴿**ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين**﴾.

لقـد كشـف العلـم فـى الغـرب الحـديث حقـائق موجودة فى القرآن تصـريحاً أوتلميحـاً منـذ أكثـر مـن ثلاثة عشر قرناً، مستورة لا يدركها أحـد، مثـل أن مـادة الكون هى الأثير التى وصفها القـرآن فـى بـدأ التكـوين، وأن الكائنات فى حركـة دائبـة، وأن الأرض سـبع، وأن لولا الجبال لترنحت الأرض، وأن التغييـر فـى التركيـب الكيماوى ناشئ عن اختلاف النسـب والمقـادير، وأن فـى الجمـاد حيـاة، وأن الإنسـان ترقـى مـن الجمـاد، وان نـاموس موسـى اللقـاح فـى الـذباب، بالإضـافة إلـى التصوير الشمسى، وتسـيير السـفن والمركبـات بالبخـار والكهربـاء، ووجـود المكـروب وتـأثيره علـى الأمراض[1].

---

(١) الأثير ﴿**ثم استوى إلـى السـماء وهـى دخـان**﴾، حركـة الكائنـات ﴿**وآية لهم الأرض الميتة أحييناهـا**﴾، ﴿**وكـل فـى فلـك يسـبحون**﴾، الأرض والشمس ﴿**إن السـموات والأرض كانتـا رتقـا ففتقناهمـا**﴾، القمـر والأرض ﴿**أفـلا يـرون أنـا نـأتى الأرض ننقصـها مـن أطرافهـا**﴾، ﴿**اقتربـت السـاعة وانشـق القمـر**﴾، طبقـات الأرض السـبع ﴿**خلـق سـبع سـموات، ومـن الأرض مـثلهن**﴾، الجبـال والأرض ﴿**وألقـى فـى الأرض رواسـى أن تميـد بكـم**﴾، التركيـب الكيماوى ﴿**كل شئ عنـده بمقـدار**﴾، الحيـاة والميـاه ﴿**وجعلنـا مـن

والحقيقة أن موضوع الإعجاز العلمى للقرآن قد استشرى فى الفكر العربى المعاصر كجزء من مشروع أسلمة المعرفة. وهو يؤدى إلى عكس ما يهدف إليه الكواكبى، حث الدين على العلم. فهو يبدأ من العلم الغربى الذى اكتشفه غير المسلمين بمناهج تجريبية خالصة والنظر فى الطبيعة كما فعل علماء المسلمين الأوائل. ثم يكتفى بقراءة القرآن من خلاله انتقاء. فالفضل للغير العالم وليس للمؤول للقرآن. وأين كان المؤولون لآيات الإعجاز قبل أن يكتشف علماء الغير قوانين الطبيعة؟ ألا يعتبر ذلك الاستحواذ على جهد الغير وفضله؟ وماذا يفعل المأولون للآيات إذا ما تغير العلم هل يتغير التأويل، ومن ثم يتم ربط القرآن الثابت

الماء كل شئ حى﴾، ﴿**وخلقنا الإنسان من سلالة من طين**﴾، لقاح النبات ﴿**خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض**﴾، ﴿**فأخرجنا أزواجاً من نبات شتى**﴾، ﴿**اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج**﴾، ﴿**من كل الثمرات جعل فيها زوجين**﴾، التصوير الشمسى ﴿**ألم ترى إلى ربك كيف مد الظل. ولو شاء لجعله ساكنا، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً**﴾، السفن والمركبات ﴿**وخلقنا لهم من مثله ما يركبون**﴾، المكروب ﴿**وأرسل عليهم طيراً أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل**﴾.

بالعلم المتغير، ويصبح الأصل فرعـاً والفـرع أصـلاً؟ ألا يؤدى ذلك إلى وهـم المسـلمين بـأن لـديهم العلـم سـلفاً فيتبلدون فى حين يبحث علماء الغير فـى مظـاهر الكـون فيتيقظـون؟ ولا تنفـع نظريـة التسـخير، أن الله سـخر للمسلمين الغربيين لخدمتهم. الغرب يبدع العلـم فـى الـدنيا دون بغية الآخرة. والمسلمون ينقلون العلـوم عـن الغـرب المسخر لهم بغية الآخرة. فـالغرب لـه نصـف الحقيقـة، الدنيا، والمسلمون لهم الحقيقة كلها، الـدنيا والآخـرة! وقـد كان موقف العلماء والقدماء مـن المسـلمين هـو موقـف علمـاء الغـرب حاليـاً، النظـر فـى الطبيعـة ومعرفـة قوانينها. وكان العلم العربى الإسلام فـى بـدايات عصـر النهضة الأوروبى أحد مصادر النهضـة العلـم الأوروبـى الحديث.

وبعد هذا الاستطراد عن الإعجـاز العلمـى للقـرآن يعود الكواكبى إلى معارضة المستبد لنـور العلـم وبحـث العلماء حتى لا تسـتنير الرعيـة فتثـور علـى الاسـتبداد السياسى، وتبقى فى جهلهـا فتطيـع وتسـتكين[1]. بـل إن

(1) السابق ص٣٥٦-٣٦٠.

المستبد يخشى علـوم اللغـة لأنـه يعلـم أن دواء اللسـان عقل ودواء اللغة فكـر[1]. كمـا لا يخشـى المسـتبد مـن العلوم الدينيـة المتعلقـة بالمعـاد لأنهـا اغتـراب للنـاس خارج العالم مع أن المعاد قـادر علـى تحريـر الوجـدان من الخوف من الحاضر والاتجاه نحـو المسـتقبل وطلـب الشهادة، فان أعظم شهادة كلمة حق تقال فـى وجـه حـاكم ظالم. إنما يخاف المسـتبد مـن العلـوم النظريـة ومنهـا العلوم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التـى تـدفع إلـى حرية الفكر، ومن العلوم العمليـة المتعلقـة بعلـوم الحيـاة والكـون والحقـائق التـى لا يمكـن للمسـتبد تغييرهـا. الاستبداد والعلـم إذن ضـدان. لـذلك يخشـى المسـتبدون العلماء لأن العلـم مـن الله. إذ يعـرف العلـم أن الحريـة أفضل من الحياة. لذلك خشى المستبدون فـى الشـرق مـن العلماء حتى مـن قـول "لا إلـه إلا الله" وفهـم معناهـا، تحرر الوجدان الإنسانى مـن كـل قيـد، والإعـلان عـن الحق فى مواجهة الباطل، والعدل ضـد الحكـم. فالشـهادة بالقول تعنـى الشـهادة بالفعـل. ولا فـرق بـين الشـاهد

---

(١) من أمثال الكميت وحسان ومونتسيكو وشيلار.

والشهيد[1].

المستبد عاشـق للخيانـة والعلمـاء أعـداؤه. وهـو سارق مخادع والعلمـاء منبهـون محـذرون. لـه سـيئاته التى لا يفسـدها عليـه إلا العلمـاء المصـلحون. يـبغض المستبد العلم لسلطانه علـى النفـوس وزعزعـة طاعتهـا للحكام والبحـث عـن الحقـائق المسـتقلة عـن آرائهـم وسلطانهم. الاستبداد ضـد الحريـة والعلـم يقـوم علـى حرية البحث والنظر. لـذلك كـان العـوام قـوام المسـتبد نظراً لميلهم إلى التقليد والتبعية وتأليـه الحكـام. فيـذبحون انفسهم بأيديهم بسبب الخـوف الناشـئ عـن الجهـل. ولا شك أن خوف المستبد من رعيته أشد مـن خـوف الرعيـة من بأسه فى حين يأمن العـادل قومـه ويأمنـه[2]. ونظـراً لخطورة الخوف فى الديانات الثنوية القديمة فقـد أقـيم لـه هيكلاً لعبادته اتقاء لشره. وكلمـا ضـعفت السياسـة فـى

(١) انظر دراستنا "ماذا تعنى أشهد أن لا إلـه إلا الله وأن محمـداً رسـول الله؟" الـدين والثـورة فـى مصـر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ ٧ اليمـين واليسـار فـى الفكـر الـدينى، مـدبولى، القـاهرة ١٩٨٩ ص١٤٧-١٦١.

(٢) مثل المستبد نيـرون وتيمـور، ومثـل العـادل أنوشـروان وصـلاح الدين.

أمـة عظمـت القصـور ومراسـم التشـريفات وأبهـات السلطة والصولجان. ويبدو ذلك فى لغـات الأمـم. فتكثـر ألفاظ التعظيم فى الفارسية وتقل فى العربية.

٦ – الاستبداد والمال.

وهو الاستبداد الاقتصادى عن طريـق قـوة المـال. فالمال كل شئ: القوة مال، والعقـل مـال، والعلـم مـال، والدين مال، والنبات مال، والجاه مـال، والترتيـب مـال، والاقتصاد مال. فالمال كل ما لـدى الإنسـان مـن قـدرة على الفعل. المال عند الاقتصادى ما ينتفـع بـه الإنسـان، وعند الحقوقى مـا يجـرى فيـه المنـع والبـذل، وعنـد السياسى ما تسـتعاض بـه القـوة، وعنـد الأخلاقـى مـا تحتفظ به الحياة الشريفة[١].

---

(١) بعد تعريف الاستبداد يعقد الكـواكبى مقارنـات بـين الاسـتبداد مـن ناحية والدين والعلم والمجـد والمـال والأخـلاق والتربيـة والترقـى تباعا قبل الاستبداد والتخلص منه. وآثرنا تغيير الترتيـب بعـد الـدين والعلم وتقديم المال ثم الأخلاق والتربية وتـأخير المجـد قبـل الترقـى حتى يبدو العرض أكثر ترابطاً من الـدين والعلـم إلـى المـال إلـى الأخلاق والتربية إلى المجد والترقى.

وإذا كان النوع الإنسانى لا يأكـل بعضـه بعضـا إلا أن الإنسان أكل لحم أخيـه الإنسـان حتـى أتـى حكمـاء الصين والهند فأبطلوا أكل اللحوم كلياً. ثـم أتـت الشـرائع الدينية الأولى بتخصـيص القربـان للمعبـود أو للنيـران. وافتدى به إبراهيم إسـماعيل، واسـتعاض عنـه المسـيح بالخبز داخل الكنائس وليس خارجه. ومـا زال أكـل لحـم الإنسان موجوداً عند بعـض القبائـل الزنجيـة. ثـم أتـى الاستبداد ليحيى هذا الأثر القـديم وأحياهـا بصـورة أدهـى وأمـر. فقـد جعـل البشـر، أعـداء وأصـدقاء، طعمـه للظالمين وامتصاص حياة الزراع والعمـال، وأكـل ثمـار الغير، واغتصاب الأمـوال والجهـد والعمـل. فـلا فـرق بين أكل لحـوم البشـر فـى الماضـى ونهـب الأعمـار وازهاق الأرواح وسلب العمل إلا فـى الشـكل. فالاسـتبداد الاقتصادى من صـاحب رأس المـال للعامـل صـورة مـن صور الاسـتبداد السياسـى. علاقـة الغنـى بـالفقير هـى علاقة القوى بالضـعيف، علاقـة الظـالم بـالمظلوم. ولا فرق بـين اسـتبداد الرجـال واسـتبداد النسـاء، نصـف

البشر[1].

ويتعاون رجال الـدين ورجـال السياسـة ورجـال الاقتصاد على استبعاد البشـر[2]. ويسـتولى مـا لا يزيـد على ١% من البشـر علـى مقـدرات وإيـرادات وأرزاق ٩٩% منهم. ترف وإسراف فـى جانـب، وفقـر وضـنك فى جانب آخر. وينضـم إلـى رجـال الاقتصـاد التجـار والمحتكـــرون ضـــد الـــزراع. ويســـتعمل الاســـتبداد الاقتصادى كل القـيم الانسـانية بمـا فـى ذلـك الجمـال للأثراء لصالح رب المال والجمـال والاتجـار بـأعراض الناس وأجسـاد النسـاء كمـا هـو الحـال فـى تجـارة الجنس[3].

الاستبداد يسـلب أمـوال النـاس وحقـوقهم غصـبا باسم تشريعات باطلة ومن ثم كان حفظ المـال فـى أيـدى

---

(١) طبائع الاستبداد ص٣٧٤-٣٨٤.

(٢) سيد قطـب: معركـة الإسـلام والرأسـمالية، دار الشـروق القـاهرة (د.ت).

(٣) وهو ما فعلته كاترين كما يروى المـؤرخ كريسـتوفر بحمـل النسـاء على الخلاعة فـى المـراقص حتـى هـب الشـباب للعمـل للانفـاق عليهن وضاعفت خزينتها فى خمس سنوات.

الناس أصعب من كسبه.

والاستبداد مقرون بالثروة. فالأغنياء أصدقاء المستبدين. لذلك يعظم الذل فى الثروة. ذل الأغنياء للمال، وذل الفقراء للأغنياء.

وقد وردت كثير من الأمثال العامية والأقوال المأثورة بمدح المال فهو يحل المشكلات، والطريق إلى العز[1]. ومع ذلك فان للمال آفات كثيرة على الحياة الشريفة مثل الترف والسرف. فزيادة المال عن الحاجة بلاء.

وبالرغم من أهمية المال والثروة فى نهضة الأمم، فالاقتصاد عصب الدول إلا أن الزهد فى المال قيمة. فالغنى غنى القلب[2]. والفقير من استغنى عن الناس. ولا يعنى ذلك التباطؤ فى الكسب بل رعاية الطرق الشريفة والحاجات الأساسية الضرورية للحياة

---

(١) مثل أن أكبر ما يحل المشكلات الزمان والمال، ولا يصان الشرف إلا بالدم، ولا يتأتى العز إلا بالمال، اليد العليا خير من اليد السفلى، الغنى الشاكر أفضل من الفقير الصابر.

(٢) يستشهد الكواكبى بحديث "أسالوا الله الكفاف من الرزق"، وبحديث "لو كان لابن آدم واد من ذهب لتمنى أن يكون له واد آخر".

الإنسانية. فلا أفضل من إنسان يأكل من عمل يده.

والمال نعمة من الله فاض بهـا علـى الطبيعـة ولا يملك أحد تخصيصها لنفسه إلا بعمـل أو بمقابـل. فالعمـل مصدر الرزق، والجهد تعـويض عـن الكسـب. والتمـول أى الإدخار جزء مـن طبيعـة الإنسـان والحيـوان علـى السواء وقت الحاجة وساعة القحـط أو الجـوع كمـا هـو الحال فى قصة يوسف.

وتنتظم المعيشة بالاشتراك العمومى الـذى جـاء بـه الإسـلام فـى القـرون الأولـى. فـالحكم الإسـلامى ديمقراطى اشتراكى. وهو ما عـم بعـد ذلـك فـى العـالم المتمدن الإفرنجى، وتدافع عنـه الجمعيـات التـى تطالـب بالمساواة والتقارب فى الحقوق والأحـوال المعيشـية بـين البشر ضد استبداد المـال وتـراكم الثـروات. وهـو مـا حاولته الشريعة الإسـلامية مـن خـلال أنـواع الزكـاة، جزءا مـن أربعـين مـن رؤوس الأمـوال، يفـيض مـن الأغنياء إلى الفقـراء. أمـا الأراضـى الزراعيـة فملـك للأمة وليسـت للأفـراد، يسـتفيد منهـا عامـة المسـلمين وليس أغنياؤها فقط. هذا بالإضـافة إلـى الصـرف علـى

المحتاجين من العوض والديـة والتكفيـر عـن الـذنوب. ومصادر بيت المال من خـراج وعشـور تصـرف علـى جموع الأمة، الفقـراء والمسـاكين وأبنـاء السـبيل وفـى الرقاب والعـاملين عليهـا. ولـذلك ثلاثـة شـروط. الأول إحراز المال بوجه مشروع حـلال مقابـل عمـل وجهـد. والثانى عدم التضييق على حاجـات الغيـر مثـل احتكـار الضروريات أو مزاحمـة الصـناع والعمـال الضـعفاء أو امتلاك الأراضى[1]. والثالـث عـدم تجـاوز المـال قـدر الحاجة لأن الافراط فـى الثـروة مهلكـة. الفوائـد القليلـة على الأمـوال تشـجيع للاسـتثمار. أمـا الربـا الفـاحش فاسـتغلال للضـعفاء والمحتـاجين. لـيس الـدافع علـى الاستثمار الطمع أو الـربح بـل تحقيـق المنـافع العامـة. وإن ثروة بعض الأفراد فـى الحكومـات العادلـة أضـر

(١) حمى ايرلاندا ألف مستبد مـالى مـن الانجليـز ليتمتعـوا بثلثـى أو ثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرات الملايين من البشـر. وهـو أيضـاً حال ريف مصر. ولا يختلف عن ذلـك سـكان لنـدن علـى أرصـفة الطرقات وهى من الأمم المتمدنة. لـذلك لا تجيـز الصـين أن يمتلـك شخص واحد أكثر من مقدار معين، خمسـة أفدنـة، واقتـدت روسـيا فى ولاياتها بالصين.

بكثير منها فى الحكومات المستبدة لأنهم يصرفون الأموال لإفساد الأخلاق فى حين أن المستبدين يعرفونها فى مظاهر الأبهة والعظمة ارهاباً للناس. وتزول الثروة عندما يغتصبها الأقوى أو عندما تندلع ثورات الاشتراكيين أو حتى الفوضويين.

وهناك فرق بين الاستبداد الغربى والاستبداد الشرقى. الاستبداد الغربى يجمع بين الاستبداد السياسى والاقتصادى، ويعين الأمة على الكسب. لذلك كان أحكم وأرسخ مع بعض اللين. فى حين أن الاستبداد الشرقى سياسى خالص لا يدفع الناس إلى الكسب. لذلك كان سريع الزوال. إذا زال الاستبداد الغربى فانه يكون لصالح الحرية والعدل. وإذا زال الاستبداد الشرقى فلصالح استبداد آخر. لذلك تفوق الغرب باستمرار، وسار الشرق فى مكانه فى دورة أبدية.

كان يمكن تحويل هذه الاشتراكية الأخلاقية التى تقوم على الزكاة والصدقات والكفارات إلى اشتراكية علمية تقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتحديد سياسة الأجور طبقا للجهد العضلى، ومنع تجميع

رؤوس الأموال فى أيدى القلة. بل أن تحليل لفظ المال لغوياً يبين أنه ليس جوهراً أو اسماً يشير إلى مسمى فى الخارج بل هو مصدر مركب من "ما" اسم صلة و"ل"حرف جر مما يبين أن المال علاقة، وان الملكية وظيفة اجتماعية، فالمالك له حق التصرف والانتفاع والاستثمار ولكن ليس له حق الاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز[1].

٧- الاستبداد والأخلاق.

والاستبداد ليس فقط دينياً أو عقلياً أو اقتصادياً بل هو استبداد أخلاقى نظراً لأثر الاستبداد فى أخلاق المستبد وفى أخلاق المستبد بهم على نحو سلبى، فالمستبد به يكفر بالأخلاق وبالقيم التى يمارسها المستبد والتى يعينه الناس عليها حتى المستبدون بهم. يفقد حب وطنه وأهله، ويضعف ولاؤه لأمته. لا يحرص على

(١) انظر دراستنا "المال فى القرآن" (تحليل المضمون)، الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، جـ ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص١٢١-١٤٥.

بقاء شئ. وقد يتعود على الاستبداد فيصبح كالحيوان المطيع لصاحبه لا فرق فى ذلك بين شباب وشيوخ[1].

يسلب الاستبداد المستبد راحته الفكرية ويحيله إلى شقى ثقيل الهم حتى أنه يفقد التمييز بين الخير والشر، فيستولى الاستبداد على العقول الضعيفة خاصة عقول العامة من خلال مظاهر الأبهة والعظمة التى يحيط المستبد بها نفسه. فتشوش عليها الحقائق، وتغيب عنها البديهيات. فالاستبداد قادر على قلب الحقائق فى الأذهان، واستعمال الأديان لتبريره مع أن وظيفة الحكومات خدمة الناس وتحقيق مصالحهم، قد يوحى الاستبداد بحسنات له مثل تحقيق المنفعة، وحسن الإدارة، وسرعة التنفيذ، وطاعة الأوامر، وتليين الطباع، ويدفع على احترام الناس بعضهم لبعض. والحقيقة أن ذلك يتحقق قهراً لا طوعاً، وجبراً لا اختياراً، وعن اضطرار وليس عن طبيعة.

وإذا كان العدل فى أخلاق البشر يقوم مقام العناية فى إنماء الشجر يكون الاستبداد مفسدة للأخلاق

---

(١) السابق ص ٣٨٥-٣٩٧.

لأن الاستبداد قضـاء علـى القـوانين، وتحكـم بـالإرادة الفردية. بل إن الحيـوان يخضـع لقـانون الغـاب. لـذلك سلب الفقه الرقيق ارادته الحرة وجعلـه تابعـاً لمـولاه. لا يخضع الاستبداد لنظـام أو عقـل أو منطـق بـل لمطلـق الارادة التى تجعل الحسـن قبيحـاً والقبـيح حسـناً، مـرة اشتراكية ومرة رأسمالية. ويجبـر النـاس علـى التبريـر طبقاً لإرادة المسـتبد ولـيس طبقـاً للحسـن والقـبح فـى ذاتهما.

فى الاستبداد يغيب الأمر بـالمعروف والنهـى عـن المنكر والنصيحة والنقد للحكام ومراجعتـه. لـذلك أطلقـت الأمم الحـرة حريـة الـرأى والتعبيـر فـى المطبوعـات والمجالس النيابية للرقابة على المسـؤولية والحكـام. وقـد وضع القرآن التشريعات لحمايـة هـؤلاء المحتسـبين دون أن يذكر الكواكبى نظـام الحسـبة فـى الإسـلام ويعنـى الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية[1].

وإذا كانت الخصال أولاً حسـنة طبيعيـة كالصـدق

---

(١) وذلك فى آيات ﴿**ولا يضار كاتـب ولا شـهيد**﴾، ﴿**ولـتكن منكـم أمـة يدعون إلى الخير ويـأمرون بـالمعروف وينهـون عـن المنكـر... أولئك هو المفلحون**﴾.

والأمانة والهمـة والمدافعـة والرحمـة وقبحـة طبيعيـة كالرياء والعدوان والقسوة، وثانيـاً خصـالاً كماليـة مثـل العفو وتقبيح الطمع وهو ما يدركـه العقـل ويحـث عليـه الشرع، وثالثاً خصالاً اعتيادية وهـو مـا يكسـبه الإنسـان بالوراثة أو التربية أو الألفة فـان الاسـتبداد مـن النـوع الثالث الذى يأتى اكتسابا مـن النـاس وتعـودا عليـه ولا يتفق مع العقل والنقل أو مـع الضـرورة والاختيـار. وإذا ساءت الأفعال ساءت الظنون فالفلاح فـى الشـرق يـأمن الأفرنجى فى معاملته ويثـق بوزنـه وحسـابه ولا يـأمن بنى جلدته. والأفرنجى إذا تعود على الخيانـة فانـه يـأمن الشرقى ولا يأمن ابن جنسه. وهـى تفرقـة أصـولية بـين الضروريات والحاجيات والتحسـينات يوظفهـا الكـواكبى فى تصنيف الفضائل الخلقية.

وفـى الاسـتبداد تقـل مشـاركة النـاس فـى إدارة شؤونهم، وتقل المشاركة فى الحيـاة العامـة. والمشـاركة من أعظم أسرار الكائنات ويقارن الكـواكبى بـين أخـلاق الشرقيين والغربيين فى المشـاركة تحـت الـوهم الشـائع

أن الشـرقيين أقـل مشـاركة مـن الغـربيين[1]. وهـو موضوع الاستبداد الشـرقى الشـهير الـذى تعـرض لـه فلاسفة الغرب خاصة مونتسـكيو. يرجعـه الـبعض إلـى الجهل أو عدم التعاون أو المرض أوعـدم التمسـك بالـدين أو فقدان الحرية السياسية.

الغربى قوى النفس شديد المعاملـة ولكنـه حـريص على الاستئثار والانتقام، مـادى النظـرة. لـم تبـق مـن مبادئ المسيحية لديـه شـئ. الجرمـانى جـاف الطبـع لا يعتبر الضعيف جديراً بالحياة. يجعل الفضـيلة فـى القـوة، والقوة فى المال. العلم من أجل المال، والمجـد مـن أجـل المال. واللاتينى مطبوع علـى العجـب والطـيش. يـرى العقل فى الأخلاق، والحيـاة بـلا حيـاء، والشـرف فـى الزينة، والعز فى الغلبة.

وأهل الشرق أديبون يغلـب علـيهم ضـعف القلـب وسـلطان الحـب واتبـاع الوجـدان والعواطـف والفتـوة والقناعة. ومع ذلك يتهاون فى المسـتقبل. ويقلـد الغربـى. والعجيب أن يغلب على الشرقيين الاسـتبداد وهـم جماعـة

---

(١) يستثنى الكواكبى من ذلك اليابانيين والبوير.

تقال من تسلط الفـرد، ويغلـب علـى الغـربيين الحريـة وقيمهم تقوم على الفرديـة التـى تسـمح بظهـور الفـرد والزعامة الفردية. فى الشرق جماعـة بـلا رقابـة علـى الحكام، وفى الغرب أفراد تراقب الجماعـة سـلوكهم طبقـاً للعقد الاجتماعى. فـى الشـرق نبـوة وولايـة وزعامـة، وفى الغرب حكمـة وعقـد ومراجعـة. وهـى مقـابلات شائعة فى الفكر الغربى فى القـرن التاسـع عشـر أثنـاء انتشـــار النظريـــات العنصـــرية ومحـــاولات تحديـــد خصائص الشعوب.

وقد سلك الأنبياء فى إنقاذ الأمم مسـالك عـدة منهـا تحرير الوجـدان الإنسـانى مـن تعظـيم أحـد إلا الله أو الإذعان لسواه، وحث البشر علـى التمسـك بنـور العقـل وحرية الإرادة من أجل القضـاء علـى الاسـتبداد العقلـى والإرادى. وقـد تـابع الحكمـاء السياسـيون الأقـدمون الأنبياء لتحرير الضـمير الإنسـانى مـن الاسـتبداد عـن طريـق التربيـة وتهـذيب الأخـلاق. أمـا المتـأخرون الغربيون فقد آثر البعض منهم تحرير البشـر مـن الـدين إلى فضاء العقل والطبيعة، فالفطرة كافيـة للنظـام، والعلـم

المتحـرر مـن تبريـر الـدين كمـا كـان الحـال فـى الحضارات القديمـة المصـرية والآشـورية أو المنحصـر فى طبقة الأشراف عنـد الغرنـاطيين والرومـان أو عنـد النخبة من الشبان فى الهند واليونان القـادرة علـى ذلـك. ثم جاء الإسلام وأطلق حرية العلـم للجميـع وانتقـل إلـى أوروبا فساعدها على التحرر.

لقد سـاعدت الظـروف الحكمـاء الغـربيين علـى اختصار الطريق. بـدءوا مسـتبدين وانتهـوا متحـررين. ومن حكمائهم من لم يغالى ويتطـرف فـى رفـض الـدين وجعلـه المصـدر الأول للاسـتبداد بـل أصـلحوا الـدين لإصلاح الأخلاق وتغيير المجتمـع. ومـا أحـوج الشـرق إلى مثل هؤلاء الحكمـاء بـوذيين ومسـلمين ومسـيحيين ويهود. لا يبالغون أو يتطرفـون، ويصـلحون الـدين دون رفضه أو إبقائه على ما هـو عليـه عـن طريـق التعلـيم والتربية من أجل تغيير الوضع القـائم حتـى تظـل الأمـم الشـرقية فـى التـاريخ ولا تنقـرض كمـا أنقـرض الأشوريين والفينيقيون.

٨- الاستبداد والتربية.

إذا كانت الأخلاق هى الفضائل النظرية فإن التربية هى تهذيب الأخلاق أى الأخلاق العملية، وتحويل الفضائل النظرية التى يضعها العقل والفطرة إلى سلوك يومى وممارسات عملية[١]. التربية علم وعمل. والعمل بالنية والعزم المسبق[٢].

فقد خلق الله فى الإنسان استعداداً للصلاح واستعداداً للفساد طبقاً للحديث الشهير[٣]. فالتربية عامل مساعد للفطرة. يصعد إلى مرتبة الملائكة أو يهبط إلى مستوى الحيوان. وهذا هو معنى الأمانة التى حملها الإنسان ورفضت السماوات والأرض أن يحملنها وحملها الإنسان، الاستعداد للنمو نحو الكمال والنقص، نحو الخير أو الشر، إلى الحرية أو إلى الاستبداد. الإنسان كالغصن الرطب إما أن ينمو مستقيماً أو يميل على جنبه فيعوج.

---

(١) السباق ص٣٩٨-٤٠٨.

(٢) هذا هو معنى الحديث الشهير "ما من مولود إلا ويولد على الفطرة . وأبواه هم اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه".

(٣) ويستشهد بحديث "إنما الأعمال بالنيات".

والاستبداد أسوء وسيلة للتربية. يـؤدى إلـى إفسـاد الفطرة بدناً وروحـاً. يـورث البـدن الأسـقام، والـروح توقف العقل عـن النمـاء. التربيـة والاسـتبداد عـاملان متضادان. ما تبنية التربية يهدمه الاستبداد.

والتربية ملكة تحصـل بـالتعلم والتمـرين والعقيـدة والاقتباس. أهم أصولها وجـود المـربين، وأهـم فروعهـا الدين كوازع سياسى والمثابرة علـى العمـل. والاسـتبداد ريح صرصر عاتية، يفسد الدين فى أهـم ركيزتـه وهـى الأخلاق، ويبقى على العبـادات لأنهـا تلائمـه، حركـات طاعة ورموز خضوع لا تفيـد فـى تطهيـر النفـوس. لا تنهى عن منكر ولا تأمر بمعـروف. فاسـتولى الاسـتبداد على النفوس، لا فـرق بـين الله والسـلطان، ورد الفعـل عليهمـا بالكـذب والخـداع والريـاء والنفـاق أوالخـوف والانـزواء والانطـواء حتـى يصـبح كالأسـير الأليـف والحيوان المستأنس مع حاكمه ومع ربه.

تربية الجسم فى السنتين الأوليين وظيفة الأم، وحتـى السابعة وظيفة الأبوين، والانتقال من العقل إلى البلوغ وظيفة المعلمين والمدارس، ثم تربية القدوة بالأقربين والخلطاء إلى

الزواج وظيفة الصدفة، ثم تربية المقارنـة وهـى وظيفـة الزوجين إلى الموت أو الفراق. فهناك خمس مراحل للتربية لكل منها مربى طبقاً لمراحل العمر.

ليست التربية مجرد جهد فردى أو جماعى محدود بل هى تربية اجتماعية سياسية. إذ أن التربية الفرديـة تخضـع للهيئة الاجتماعية والقانونية والسياسية.

والحكومات المنتظمة هى التى تتولى تربيـة الأمـة. وهى التى تنشأ قوانين النكاح، وتفتح بيوت العطـاء، وتقـيم المدارس للتعليم الالزامـى، وتسـهل الاجتماعـات وتشـيد المسارح، وتؤسس المنتديات، وتقـيم المكتبـات والمتـاحف والنصب التذكارية، وتسن القوانين للمحافظـة علـى الآداب والحقوق، وتسهر على حفظ العادات القومية واحترام الملـة. تقوى الآمال وتيسر الأعمال، وتـؤمن العـاجزين، وتكـرم الرواد. ومن ثم يحيا المواطن مطمئناً فى حياتـه ومماتـه، وتحيا الأمة بحياة مواطنيها ورضـاهم عنهـا. أمـا الـنظم المستبدة فهى غنية عن التربية لأنها أشبه بنظم الأحراش فى الغابات التى لم تهذبها يد بشرية.

يعيش الإنسان فى ظل العدل والحرية، نشيطاً علـى

العمل، راضياً بأعماله، سعيد بآماله، ناجحـاً كـان أم أقـل نجاحاً. أما أسير الاستبداد فيعيش خاملاً خامداً ضائع القصـد حائر الاتجاه، لا فرق بين حياته وموته. يشعر بآلام الأسـر كما يشعر المستبد بلذة القوة والاستبداد. فيلجـأ إلـى الـدين والتعويض فى السعادة الأخروية مع أن الدنيا ممر الآخرة.

وقد عبرت الأمثال العامية والأقوال المأثورة عن ذلك والتى تحبذ الخمول، وتبرر المصـائب[١]. مـع أن الآيـات القرآنية والأحاديث النبوة ضد الكسل والبطالة والهروب إلى الآخرة فراراً من الدنيا[٢].

وقد وقع نفس الشئ عند اليهود والنصارى، واقتبسـوا من التوراة والانجيل آيات تبرر الظلم والخضوع للسـلطان. والنص صريح على رفض الظلم[٣].

(١) وذلك مثل: "الدنيا سجن المـؤمن"، "المـؤمن مصـاب"، "إذا أحـب الله عبد ابتلاه"، "هذا شأن آخر الزمـان"، "حسـب المـرأ لقيمـات يقمـن صلبه".

(٢) مثل: "إن الله يكره العبد البطال"، "إذا قامت السـاعة وفـى يـد أحـدكم غرسة فليغرسها".

(٣) من التوراة: "يد الله علـى قلـب الملـك"، ومـن الانجيـل "أخضـعوا للسلطان ولا سلطة إلا من الله"، "الحاكم لا يتقيد السـيف جزافـاً. إنـه مقام للانتقام من أهل الشـر". وفـى الرسـائل "فلتخضـع كـل نسـمة للسلطة المقامة من الله". ومن الوعظ الإسـلامي الحكـومى "السـلطان

الاستبداد يضطر الناس إلى إباحة الكـذب والتحايـل والخداع والنفاق والتذلل وهى أخلاق عبيد السلطة. ويتربون على ذلك فى المدرس[1]. صحيح أن لمستوى المعيشة بـين الغنى والفقر دخلاً فى التربية ومع ذلك يظل عامل الحرية أو الاستبداد هو الأقوى. فالمستبد به كالنائم المزعوج بالأحلام، لا يعلم شيئاً من العالم المحيط به. فالتربية الصـحيحة غيـر مقصودة ولا مقدورة فى ظلال الاسـتبداد إلا تخويفـاً مـن الظالمين. والاقناع خير من الترغيب والترهيب. والمـدارس تقلل الجنايات لا السجون. والقصاص قلما يفيد فى العقاب[2]. والقصاص فى الإسلام يعنى المساواة وليس العقوبة[3]. تهدف التربية إلى إعداد العقل المتميز وحسـن الـتفهم والاقنـاع والتمرين والتعود، وحسـن القـدوة والمثـال، والمواظبـة

ظل الله فى الأرض"، "الظالم سـيف الله ينـتقم بـه ثـم ينـتقم منـه"، "الملوك ملهمون". والآيات الصـريحة فـى رفـض الظلـم مثـل ﴿**ألا لعنة الله على الظالمين**﴾، ﴿**فلا عدوان إلا على الظالمين**﴾.

(١) يستشهد بالبيت الآتى:

إن دام هذا ولم تحدث له غير ∴ لم يبك ميت ولم يفرح بمولود.

(٢) ويستشهد بالبيت الآتى:

لا ترجع الأنفس عن غيها ∴ ما لم يكن منهـا لهـا زاجـر

(٣) وذلك فى آية ﴿**ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب**﴾.

والتمادى.

٩- الاستبداد والمجد.

الاستبداد أصل كل فساد وأثر سئ فى كل واد. يفسـد الدين والعقل والمال والأخلاق والتربيـة. يفسـد الطمـوح والسعى إلى العلى، ويحوله إلى تكبر وتسلط وطغيان. يحول المجد إلى تمجد[1]. المجد مطلب طبيعى شريف لا يترفع عنه نبى أو زاهد. يعبر عن السعى نحو الأكمل والأفضل. وهـو من الجد والاجتهـاد والسـعى الـدؤوب، تحمـل الأمانـة والمسؤولية تحقيقاً لغاية الإنسان فى الحياة. يسعد الإنسان به. ويلتذ بها الساعى له مثل عظم لذة العبادة لله والعلم للحكمـاء على جميع أنواع المباهج الدنيوية. والمجد أفضل من الحياة. فالحياة بلا مجد خمول وكسل، وقنوع ويأس. المجد مفضـل على الحياة عند الأحرار، والحياة مفضلة على المجـد عنـد المستبد بهم وهو ما خلط على ابن خلدون حتى حين فضـل الحياة على الاقدام على الخطر. لهذا استشهد أئمة آل البيـت وفضلوا المجد على الحياة. كما أن الحيوان يرفض التناسـل

(١) طبائع الاستبداد ص٣٦١-٣٧٣.

وهو فى الأسر فى قفص. فلا يتكاثر إلا إذا كان حراً طليقـاً فى الطبيعة.

ويتطلب المجد البذل والتضحية فى سبيل الجماعـة، بتعبير الشرقيين فى سبيل الله أو الدين، وبتعبير الغربيين فى سبيل الإنسانية أو الوطنية طبقاً لظـاهرة التشـكل الكـاذب، التعبير عن نفس المعانى بألفاظ مختلفة مـن المـوروث أو الوافد[1]. وتكون التضحية بالمال، وهو مجد الكرم أقل أنواع المجد أو بذل العلم النافع وهو مجد الفضيلة أو بـذل الـنفس وهو مجد النبالة أعلى أنواع المجد، المجد علـى الاطـلاق، مجد النفوس الكبيرة[2].

---

(١) انظر: التراث والتجديد، موقفنا مـن التـراث القـديم، المركـز العربـى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص١٢٣-١٥١.

(٢) تعطى أمثلة كثيرة من قول أجربين الشاعر تحت النطع حين سؤاله مـن أشقى الناس؟ فأجاب: من إذا ذكر الناس الاستبداد كان مثـالاً لـه فـى الخيال. وكان ترابان العادل إذا قلد سيفاً لقائد يقول له: هذا سيف الأمـة أرجو أن ألا أتعدى القانون فلا يكون له نصيب فى عنقى. وخرج قـيس من منزل الوليد غاضباً وقائلاً: أتريد أن تكـون جبـاراً! والله إن نعـال الصعاليك لأطول من سيفك. وقالت أسماء بنت ابى بكر مودعة ابنها: إن كنت على الحق فاذهب وقاتل الحجاج حتى تموت. وهناك أقوال كثيـرة للساعين نحو المجد مثل: ما أحلى الشقاء فى تنفيس الظالمين، علـى أن

والتمجد نقيض المجد. هو صـفة الإرادات المسـتبدة والمتعاونين معهم، أصحاب الألقاب وحملة النياشين[1]. وقـد يؤدى إلى دعوة الألوهية أى خداع العامة. المتمجدون أعداء العدل وأنصار الجور للتغرير بالأمـة وسـوقها، مسـتعملاً أعوانه الذين مثله بعد إغرائهم بالمناصب والمراتب. يعتمـد المتمجد على دعوة الأصالة وتعنى الشرف والرتبة والعائلـة والقبيلة والأصل الوراثى والنسب، ولـيس معناهـا الحـالى الدفاع عن الهوية. وهى ثلاثة أنواع: بيوت العلم والفضـيلة، وبيوت المال والكرم، وبيوت الظلم والامـارة وهـو أكبـر الأقسام. فالحكم الوراثى غير شرعى لأنه يقوم على أصـالة الأجداد، الأصالة بهذا المعنى القبلى جرثومة البلاء، تسـتر وراء العظمة الوراثية والأبهة الحالية. وهو ما أدانه القـرآن صراحة بإدانة الإسراف والترف وتداول المال بين القلة[2].

أوفى بوظيفتى وما على ضمان القضاء. وعندما سئل أحدهم لماذا لا تبنى لك داراً؟ قال: ما أصنع فيها وأنا مقيم على ظهر الجواد أو فى السجن أو فى القبر؟

(١) مثل: بارون، دوق، لـورد، رب العـزة، رب الصـولة، انظـر: مـن العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظريـة، مـن مـدح السـلاطين إلى الدفاع عن الشعوب، مدبولى، القاهرة ١٩٧٧ ص٧-٥٠.

(٢) وهى آيات مثل: ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنـا مترفيهـا ففسـقوا**

المستبد الذى يضع التاج على رأسه والصولجان فـى يده والعبيد حوله بالمراوح يرى نفسه إلهاً. والرعية مبهورة بمستبدها مسحورة ببهائه. وكل ذلك أوهام.

والاستبداد عام وشامل فى الحكم وفى المجتمـع، فـى الدولة والمؤسسات من الحاكم إلى الشرطى إلى الفراش إلـى الكناس. كل أعلى يستبد بالأسفل منه. والنـاس علـى ديـن ملوكهم.

ويشهد العقل والتاريخ أن المستبد الأعظم فى الأمة هو اللئيم الأعظم فيها. ولما كان حريصاً على ظلم النـاس فإنـه يستعمل أعواناً من جنسه لتكوين عصابة الاستبداد.

ويجهل المستبد أن الناس أعداؤه لظلمه وأنه لا يـأمن على نفسه وحياته من الثورة ضده. كما لا يأمن الوزير مـن صولة المستبد الذى فوقه أو المستبد به الذى تحتـه. وزيـر المستبد هو وزير المستبد الأعظم وليس وزير الأمـة مهمـا تشدق بالرغبة فى الإصلاح ورعاية مصالح الناس. وهـو لا أخلاق لـه ولا ضـمير. المسـتبد لا يستصـنع إلا الأراذل والأساقل وخربى الذمم بالرغم من ندم البعض منهم. وفـى

فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾.

الحقيقة أن المستبد فرد عـاجز، لا حـول لـه ولا قـوة إلا بالمتمجدين طلاب المناصب والرتب. والأمة الأسيرة لا يفك أسرها إلا العقلاء الأحرار.

١٠- الاستبداد والترقى.

إذا كان المجد هو طلب الرقى الذاتى والسـعى نحـو العمل فان الترقى هو التقدم فى التـاريخ[١]. فالحركـة سـنة الكون، صورة الألوهية، ﴿**كل يوم هو فى شـأن**﴾[٢]. والحركة فى التاريخ نوعان، تقدم ونكوص، إقدام وإحجام على نحـو أفقى. وهو ما يسعى إلى أعلى وإلى أسفل نهضة وسـقوط، قيام وقعود على المستوى الرأسى. وهو صريح بنص القرآن والحديث[٣].

والترقى على أنواع: ترقى فى الجسم، وهو الترقـى

---

(١) طبائع الاستبداد ص٤٠٩-٤٢٧ وهو أطول القرانات.

(٢) مثل ﴿**يخرج الحى من الميت ويخرج الميـت مـن الحـى**﴾، "مـا بـدا أمر إلا وبدا نقصه".

(٣) وقد وردت فى ذلك أقوال القدماء مثل: الخيـر مربـوط بـذيل الشـر، والشر مربوط بذيل الخير. على قـدر النعمـة تكـون النقمـة. علـى قدر الهم تأتى العزائم. بين السعادة والشقاء، الحرب سجال.

البدنى، وترقى فى العائلة والعشيرة، وهو الترقى الاجتماعى، والترقى فى القوة بالعلم والمال وهو الترقـى الاقتصـادى، والترقى فى الملكات بالخصال والمفاخر وهو الترقى الثقافى والحضارى. وهناك ترقى آخر بالروح، والشوق إلى المعاد. ونقيض هذه الأنواع كلها ما سمى بالقضاء والقـدر، وهـو عجز طبيعى ناتج عن الاستبداد. وإذا كان القدر مرة لصالح الترقى ومرة ضده فإن الاستبداد هو الطريق إلى الانحطـاط والتأخر والفناء. بل يدفع إلى طلـب التسـفل دون الرفعـة. الترقى والانحطاط حركتان جدليتان حتى فى الحيوان مثـل الاندفاع والانقباض. وهو ما عناه القرآن بـابتلاء الإنسـان بالخير والشر[1]. هو جدل الإيجـاب والسـلب، المزاحمـة والتدافع فى الحياة.

والمستبدون بهم لا حـراك فـيهم، منحطـوا الإدارك والإحساس والأخلاق. هم أشبه بسكان القبور، لا أموات ولا أحياء، شقاء مريد، بعيداً عن مفاخر الإبداع وشرف القدوة، نوم ويأس، غباء وجهل، فقدان الثقة بالنفس وضياع الحـزم،

---

(١) وتم الاستشهاد بالبيت الآتى:

وطعم الموت فى شئ حقير ∴ كطعم الموت فى شئ عظيم

ندب وبكاء، حرص على الراحة، وتباطؤ فى السعى، رضى وخنوع، وإلقاء المسـؤولية علـى الأقـدار، سـجود لغيـر الله،وقبول للتفاوت بين الناس وهم أكفاء، انحناء وخضـوع، ذل وخنوع، وقد خلق الناس جميعاً إخواناً أسـوياء[1]. هـذا بالإضافة إلى الخوف والخشية وتـرك الأمـر بـالمعروف والنهى عن المنكر والجهر بالحق والشهادة وبـاقى أركـان الإسلام دعوة للتحرر دون الخنوع.

والوحدة قوة باسم الاتحاد الوطنى كمـا هـو الحـال فى الغـرب أو الإخـاء الـدينى كمـا هـو الحـال فـى الشرق[2]. الرباط فـى الغـرب جنسـى ولـيس مـذهبياً، سياسى وليس دينياً، نقـداً مبطنـاً للدولـة العثمانيـة التـى يتشاحن فيهـا الأعـاجم والأجانـب. والحـل هـو الأمـة والوطن. ولمـاذا يكـون العربـى أشـد اسـتخفافاً بأخيـه العربى من الغربـى وقـد أصـبح دينـه المـال وغايتـه الربح؟ الغربى أقوى من الشـرقى علمـاً وثـورة ومنعـة.

---

(١) مثل "لتـأمرن بـالمعروف وتنهـون عـن المنكـر أو ليسـتعملن الله علـيكم أشراركم فيسومونكم سوء العذاب"، "مـن رأى مـنكم منكـر فليغيـره بيـده، فان لم يستطع فبلسانه، وان لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان".

(٢) وذلك مثل أوستريا (النمسا) وأمريكا.

لذلك تكون لـه السـيادة الطبيعيـة إذا واطـن الشـرقيين. الغربــى يعــرف كيــف يســوس. فاســتعمر الأرض، واستوطن الشرق، ولا يريد الخـروج منـه[1]. فـى حـين بقى المسـلمون فـى الأنـدلس وتركـوا وراءهـم العلـم والعمران. فلماذا يكون الشرقى أقل مـن الغربـى؟ السـبب لأنه يقبل الاستبداد الذى يؤدى إلى الخمول والموت[2].

هناك أمم عادلة فى التاريخ[3]. وفيها يكـون الحكـام أمناء على سلامة الأبـدان والاعتنـاء بالشـؤون العامـة،

---

(١) مثل الروس مع البولنديين والتتار، والهولنديين فـى الهنـد، والـروس فى قازان، وفرنسا فى الجزائر، والإنجليز فى بلاد العرب.

(٢) "نحن ألفنا الأدب مع الكبير، ولـو داس رقابنـا، ألفنـا الثبـات، ثبـات الأوتاد تحت المطـارق، ألفنـا الانقيـاد ولـوالى المهالـك، ألفنـا أن نعتبر التصاغر أدبا، والتـذلل لطفـا، والتملـق خصاصـة، والكهنـة رزانة، وترك الحقوق سماحة، وقبـول الإهانـة تواضـعاً، والرضـا بـالظلم طاعــة، ودعــوى الاســتحقاق غــروراً، والبحــث عــن العموميات فضولاً، ومد النظـر إلـى الغـد أمـلاً طـويلاً، والإقـدام تهوراً، والحمية حماقة، والشهامة شراسـة، وحريـة القـول وقاحـة، وحرية الفكر كفراً، وحب الـوطن جنونـاً"، طبـائع الاسـتبداد ص١، ٤.

(٣) مثـال ذلـك: الجمهوريــة الثانيــة للرومــان، الخلفــاء الراشــدون، أنوشردان، عبد الملك الأموى، نور الدين الشهيد، بطرس الكبير.

والحريات الفردية، والرقابة على السلطة، والحقوق العامـة، وتطبيق العدل، والحفاظ علـى الأمـوال، ورعايـة القـيم والشرف[1]. يتحقق الترقى فى التاريخ بأصـول الحكومـات المنتظرة فى وجه الاستبداد. القوة للشرع ولا نفوذ إلا نفـوذ الشرع. الشرع هو حبل الله المتين. والأمة رقيبة على حسن تطبيقه كما تشهد بذلك الآيات[2].

ونظراً لرغبة الكواكبى فى الجمع بين النظر والعمـل، بين البحث العلمى والممارسة السياسية فقد سـاد "الاسـتبداد والترقى" الأسلوب الخطابى، فى الشخص الثانى المخاطـب الجمع بحيث أصبح الخطاب الفلسفى أشبه بالخطبة السياسـية للاستنهاض. ومع ذلك فانه يكشف عن بداية التحـول مـن المجتمع الدينى إلى المجتمع المدنى، ومـن العثمانيـة إلـى الوطنية.

---

(١) مثال ذلـك فـى العصـر الحاضـر سويسـرة التـى لا يوجـد فيهـا محبوس.

(٢) مثل ﴿**حتى إذا أخذت الأرض زخرفهـا وازينـت، وظـن أهلهـا أنهـم قادرون عليها أتاها امرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناهـا حصـيداً كـأن لـم تغن بالأمس**﴾.

١١- التخلص من الاستبداد.

لا توجد أعظم من مدرسة التاريخ الطبيعى والعمومى. ولا برهان أقوى من الاستقراء للتعرف على وسائل التخلص من الاستبداد[١]. فلقد عاش الإنسان دهوراً طويلة لا يعـرف نظاماً إلا الشيوخ الأكثر خبرة أو الأقوى بنيـة، فـى حالـة البداوة، عشائر وقبائل، يقرر بنفسه بما له من احترام عنـد الآخرين أو باستشارة حكماء القبائل فى نظام إدارى بسـيط وقواعد قضائية قليلة، تحكم بالحدس والوجدان. وهو ما سماه ابن خلدون البدو.

عاش النصف الآخر فى قرى ومدن فظهرت الطبقـات الاجتماعية، الغنى والفقير، والسياسية، الرئيس والمرؤوس، مما استلزم أشكالاً متطورة من الحكومات درسها الغرب الحـديث بعد أن مارستها الإنسانية قبله. وانقسمت الأمم إلى أحـزاب سياسية تختلف فيما بينها فى كيفية تطبيق أشكال الحكومات، بديهية فى الغرب، غامضة فى الشرق.

والاستبداد هو الحكم الذى لا توجد بينه وبـين الأمـة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم. ولا عبـرة

(١) طبائع الاستبداد ص٤٢٨-٤٣٨.

فيه بيمين أو عهد أو دين وتقوى أو حق وشـرف أو عدالـة ومقتضيات المصلحة العامة.

ويتطلب ذلك عدة مباحث تدور حول محـاور سـتة: الأمـة، والحكومـة، والحقـوق، والوظـائف، والقـوانين، والخدمات، وأهمها الحكومة أو الحكـم الـذى بـه يتعلـق الاستبداد.

أولا: الأمة والفرق بينها وبين الشعب. هل هى ركـام مخلوقات أو جمعية عبيد لمالك متغلب أم جمع يربطه الجنس والوطن وحقوق مشتركة؟

ثانيا: الحكومة، هل هى تسلط على الرقاب تفعل مـا تشاء أم وكالة سياسية عن الأمة لإدارة شؤونها العامة؟ ومـا نوعيتها، الملكية المطلقة أم المقيدة، ونوع القيد أو الرياسـة الانتخابية مدى الحياة أو موقوتة؟ هل تنال بالوراثة أو العهد أو الغلبة؟ وهل يتحدد ذلك بالمصادفة أم بالكفاءة وشروطها؟ وما وظائف الحكومة، إدارة شؤون الأمـة حسـب الـرأى والاجتهاد أو تكون مقيدة بقانون يعبر عن رغبات الأمة؟ وما العمل إذا اختلفت الحكومة مع الأمة فى اعتبار الصالح فهـل الأمة فوق الحكومة؟ وما هى حقوق الحاكميـة، تخصـص

الحكومة لنفسها ما تشاء من مراتب العظمة ورواتب الحـال، تهب وتمنع ما تريد أم طبقاً لوكالة الأمة؟ وهل تطيع الأمـة الحكومة على الإطلاق أو عن طريق الإقنـاع حتـى تـأتى الطاعة اختياراً وعن رضى؟ وهل هناك رقابة على الحكومة من الأمة أو وكلائها، أم أنها غير مسؤولة تفعل مـا تشـاء. وكيف يتم رفع الاستبداد، من الحكومة ذاتها أم مـن عقـلاء الأمة؟

ثالثا: الحقوق العمومية لمعرفة هل الحكم ملك أم أمانة ونظارة على الأملاك العمومية مثـل الأراضـى والنهـار والسواحل والمعادن والقلاع والجيوش والمعاهدات وتـأمين وظائفها؟ هل تتصرف فيها الحكومة بإرادتها أم هناك مساواة فى الحقوق بين الناس، فصائل وبلداناً وأدياناً؟ وهـل تملـك الحكومة السيطرة على الأعمال والأفكار أم أنها جـزء مـن الحقوق الشخصية تدخل فى إطار حرية الفكر؟

رابعا: وظائف الحكومة ومهامها فى وضع الضـرائب بإرادتها المطلقة أم بمشاركة إرادة الأمة؟ وإعـداد المنعـة، بالقوة والتجنيد الاجبارى والتسليح ضـد العـدو الخـارجى أولقهر الأمة وضد رغبتها؟ والحرص علـى الأمـن العـام

مسئولية الأفراد أو الحكومة نيابة عنهم؟ وهل يتم توزيع المناصب على أقارب الحاكم ومعارفه أو على كافة القبائل والطوائف بحيث تكون الحكومة جزءاً مصغراً من الأمة دون ذكر الكفاءة والقدرة والأهلية؟ وهل تجتمع السلطات السياسية والدينية والتعليمية فى سلطة واحدة أم يتم التفريق بين السلطات؟

خامسا: القانون وحفظ السلطة فيه بحيث لا تكره الحكومة الناس خارج القانون، وتأمن العدالة القضائية بحيث لا يكون العدل ما تراه الحكومة بل ما يراه القضاة. هل حفظ الدين والآداب للحكومة أم للقضاء، ودور الحكومة فى حفظ الجامعات الكبرى كالدين والجنسية واللغة والعادات والآداب العمومية دون أن تتدخل الحكومة فى أمر الدين ما لم تنتهك حرمته، وتعيين الأعمال بقوانين وحدود وسلطة الشرطة والتزامها بالقانون، وطريقة سن القوانين، تعبيراً عن إرادة الحاكم أو جماعة منتخبة من قبل الأمة. وهل القانون هو حكم القوى على الضعيف أم أحكام يتساوى أمامها جميع الناس بصرف النظر عن الطبقة، وله

احترامه وسلطانه على الجميع.

سادساً: تيسير الخدمات العامـة مثـل التوسـع فـى الزراعة والصناعة، وإلى أى حـد يمكـن تركـه للقطـاع الخاص أم للقطاع العـام بلغـة العصـر؟ والتوسـع فـى العمران وإلى أى حـد تتـدخل الحكومـة فيـه ومراعـاة الاعتدال فيه دون بذخ وإسـراف؟ والترقـى فـى العلـوم والمعـارف ودور الحكومـة فـى ذلـك ونسـبته إلـى المبادرات الخاصة، وهل يكون التعلـيم جبـراً أم اختيـاراً فرضاً من الحكومة أم حراً مطلقاً؟

وفى مبحث رفع الاسـتبداد يضـع ثـلاث قواعـد: الأولى كون الأمة التى لا يشعر أكثرهـا بـآلام الاسـتبداد لا تستحق الحرية. والثانية أن الاسـتبداد لا يقـاوم بالشـدة إنما يقام بالحكمـة والتـدرج، وتغيـر إحساسـات النـاس وأمزجتهم، وإلا وقعت الفتن. ومـن يـدرى ربمـا يكـون الثوار الجدد أشـد اسـتبداد مـن المسـتبدين القـدماء. ولا يثور العامة ضد المستبدين إلا فـى حـالات مخصوصـة، مشهد دمـوى لمظلـوم، هزيمـة المسـتبد فـى الحـرب، إهانته للدين، أزمـة اقتصـادية خانقـة، مجاعـة عامـة،

نقض لقوانين البلاد الموروثة، تضـييق ينتهـى بمشـاركة النساء فى الثورة عليه، موالاتـه للعـدو. والثالثـة تهيئـة البديل عن الاستبداد قبل مقاومتـه ولا يكـون بـديلاً علـى الإجمال بل برنامجاً تفاصـيلياً يقتنـع بـه النـاس موافقـاً لرأى الأغلبية التى عانت مـن الاسـتبداد. بالإضـافة إلـى وضوح الغايـة وسـهولة الاتصـال[1]. فمـا هـو شـكل الحكومة البديلة عن الاستبداد؟

إن لم تكن الأمـة مسـؤولة عـن نفسـها حريصـة على حريتها استبددت بها أمة أخرى كما هـو الحـال فـى الوصايا على السفيه المقررة فـى الشـرائع. والله لا يظلـم الناس بل الناس أنفسهم يظلمون.

مـن الواضـح فـى تصـور الكـواكبى لوسـائل التخلص من الاستبداد أن الغرب لديـه نمـوذج للتحـديث، الغـرب الليبرالـى، الحكومـة المقيـدة، المسـؤولة أمـام البرلمان، والتعددية الحزبية، والأغلبيـة والأقليـة، وسـيادة القانون، والمساواة فـى الحقـوق والواجبـات. والحكومـة

---

(١) كانت صعوبة الاتصال بين أنصار علـى أحـد أسـباب عـدم نجاحـه ومن ولاه من أئمة آل البيت.

أى السلطة هى مركز الدولة كما هـو الحـال فـى الفكـر السياسى الدينى، والتركيز على الامامـة وصـفات الامـام أكثر من المؤسسات ووسائل الرقابة على الامام.

وواضح من القرانات بـين الاسـتبداد مـن ناحيـة، والـدين والعلـم والمـال، والأخـلاق والتربيـة، والمجـد والترقى مـن ناحيـة أخـرى أهميـة الاسـتبداد والـدين، والاستبداد والترقـى، فكمـا أن الـدين يمكـن أن يكـون مصدراً للاستبداد سـواء فـى تصـوراته للعـالم أو فـى مؤسسـاته يمكـن أن يكـون مصـدراً للتحـرر، "أفيونـا للشعب" أو"زفرة للمضطهدين". كمـا أن الـدين يمكـن أن يكون عقبة فى سبيل التقـدم إذا مـا قـام علـى الاسـتبداد وكما كان الحال فى العصر الوسـيط الأوروبـى، ويمكـن أن يكون دافعاً على التقدم كمـا كـان الحـال فـى تراثنـا القديم. ويظل السؤال قائماً، ومن الـذى يقـوم بتحديـد أى الوظيفتين وفى أى ظرف تـاريخى؟ ومـن الـذى يضـع الجرس فى رقبة القط؟ هذا هو السؤال.

تجديـد علـم الأصــول

قراءة فى الإمام الشهيد محمد باقر الصدر

أولا: كتابات الإمام فى علم الأصول.

علم الأصول له شقان. علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. علم أصول الدين هو علم العقائد أو علم الكلام أو علم التوحيد أو علم الذات والصفات. وهو علـم نظـرى يضـع أصول النظر أى التصورات العامة للعـالم مثـل التوحيـد والعدل بلغة الاعتزال أو الذات والصـفات والأفعـال بلغـة الأشعرية. وعلم أصول الفقه علم عملى يضع قواعد النظـر واستنباط الأحكام. هو علم نظـرى عملـى يضـع قواعـد الاستدلال من أجل تطبيق الأحكام. علم أصول الدين أشـبه بالعقل النظرى، وعلم أصول الفقه أشـبه بالعقـل النظـرى العملى. أما علم الفقه فهو العقل العملى.

(*) بحث ألقى فى ندوة "النجف الأشرف وإسهاماتها فى الحضـارة الإنسـانية"، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، لندن، ١٧-١٨ يوليو ١٩٩٩.

واختيار علم أصول الفقه للتجديد فيه هو اختيار لأهـم مواطن الإبداع فى العلوم الإسلامية. فعلم الأصول هو العلـم الإسلامي الإبداعى بالأصالة. تأسس بشـقيه قبـل عصـر الترجمة. ومن ثم فهو سابق على الفلسفة وكما لاحظ الشـيخ مصطفى عبد الرازق ضـد اتهامـات المستشـرقين للفكـر الإسلامي بتبعيته لليونان[١].

وهو العلم الذى يعبر عن روح الحضارة الإسـلامية، التوجه نحو الواقع من أجل السيطرة عليه عن طريق تنظـيم الأفعال الإنسانية فيه، ووضع قواعد للسلوك البشرى. ليست غايته الآخرة بل الدنيا، وليس الـدين بـل عمـارة الأرض، وليس الله بل العالم. فالله هو الشارع، واضع الشريعة. ولمـا كانت الشريعة وضعية لها بنيتها فى الواقع الاجتماعي وفـى الموقف الإنساني لم تكن هناك حاجة إلى تشخيص الشـريعة فى شخص الشارع، وليس الاشراقيات والاتصـال بالعقـل الفعال بل العقل الاستنباطى والاستقراء التجريبى مع مباحث اللغة وتحليل الألفاظ.

---

(١) مصطفى عبد الرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنـة التـأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٩.

لذلك اهتم الإمام الشهيد بعلم الأصول. وخصص له كثيرا من أعماله، على الأقل خمسة:

١- مباحث الدليل اللفظى (ثلاثة أجزاء). يضم بعد التمهيد فى تعريف العلم وموضوعه وتقسيمه، والمدخل فى الدلالة والاستعمال وعلامات الحقيقة وتشخيص المعنى والتطبيقات، قسمين: البحوث اللفظية التحليلية وتضم الحروف والهيئات، والبحوث اللفظية اللغوية مثل الأوامر والنواهى، صيغها ودلالاتها وعلاقتها مع بعض المفاهيم الرئيسية فيها مثل الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين.

٢- مباحث الحجج، والأصول العملية (أربعة أجزاء). الجزء الأول عن الحجج والإمارات. ويتوجه نحو منطق الاستدلال، وقسمته إلى قطع وظن، وتفسير الظن فى السيرة والظواهر والإجماع والشهرة والأخبار، ومطلق الظن عندما تنسد الدلائل كلها. والقطع يستبعد التجرى وهو العمل بلا دليل يقينى. والدليل هو أساسا الدليل العقلى على عكس ما يقال فى الأصول الشيعية التقليدية من تقليد الإمام المعصوم أو إجماع آل البيت، آل العترة، الإجماع الخاص وليس

الإجماع العام. والثانى عن البراءة والتخيير والاحتياط وهى من مقولات الفعل التى تؤكد علـى البـراءة الأصـلية، وأن الأشياء فى الأصل على الإباحة، وعلى حرية الأفعـال وأن الإنسان على التخيير كما هو الحال فى المندوب والمكـروه، وعلى الاحتياط والحذر والبعد عن الشبهات حرصـا علـى راحة الضمير. والثالث عن الاستصحاب، حجيته، والأقـوال فيه، ومقدار ما يثبت به، ثم تطبيقات عليـه. والرابـع فـى تعارض الأدلة الشرعية وتقسيمه إلى غير مستقر ومستقر.

٣- دروس فى علم الأصـول (ثـلاث حلقـات فـى جزأين). ويتضمن ثلاثة مباحث بعـد المقـدمات التمهيديـة الأولى، كلها فى الأدلـة. الأول الأدلـة المحـرزة، الـدليل الشرعى، والدليل العقلى. والثانى الأصول العملية التى تتركز فى الاستصحاب. والثالث فى تعارض الأدلة.

٤- المعالم الجديدة للأصول. وينقسـم بعـد المـدخل التمهيدى الأول إلى جزأين: الأول عـن الـدليل وأنواعـه اللفظى، والبرهانى والاستقرائي، والثانى الأصل العملى مثل الاستصحاب وهى نفس القسمة فى المؤلفـات السـابقة مـع تلخيص شديد.

٥- الأسس المنطقية للاستقراء. بالرغم من أنه ليس فى علم أصول الفقه مباشرة إلا أنه تنظير له بحيث يصبح منطقا خالصا يجمع بين الاستنباط والاستقراء، بين استنباط الأصل واستقراء الفرع بعد نقد المنطق الصورى الخالص، ونقد المنطق التجريبى الخالص من أجل تأسيس منطق ذاتى للمعرفة(١).

بالرغم من أن العملين الأولين من تأليف السيد محمود الهاشمى إلا أنهما من دروس الإمام الشهيد. الأفكار له والتحرير لأحد تلاميذه، وذلك مثل نسبة أفكار مقالات "العروة الوثقى" للسيد جمال الدين الأفغانى بالرغم من أن التحرير والصياغة للإمام محمد عبده(٢).

---

(١) وهو ما حاوله هوسرل فى الغرب وسماه الفينومينولوجيا بعد نقد المنطق الصورى فى "المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى، ونقد المنطق التجريبى فى "بحوث منطقية"، وتأسيس المنطق الذاتى الموضوعى فى "الأفكار" بأجزائها الثلاثة. أنظر دراستنا "تفسير الظاهريات" باريس ١٩٦٥، القاهرة ١٩٧٦ (بالفرنسية).

(٢) ١- مباحث الدليل اللفظى(ثلاثة أجزاء) تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمى، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران ١٩٩٦.

وإذا كان فى علم أصول الدين اختلاف واضـح فـى العقائد بين السنة والشيعة فان علم أصول الفقـه يقـل فيـه الخلاف إلى أقصى حد. إنما يظهر التوتر فيه بـين قطبيـه، الأصل والفرع، النص والمصلحة، التقليد والاجتهاد، وهـو توتر يشارك فيه أصول الفقه السنى والشيعى على حد سواء.

وتوجد مصطلحات غير مألوفة فى أصول الفقه الشيعى مثل المجزية، التعهد، المرآتية، العلامية، التبادر، التعبـدى، التوصلى، التجرى، الانتزاعى، الظواهر، الانسداد، الاحتياط، التزاحم، التعارض غير المستقر، التعارض المستقر، الورود، الأدلة المحرزة..الخ تجعل الأصولى السنى يشـعر بـبعض

٢- مباحث الحجج والأصول العملية (أربعة أجزاء)، تقريـرات الشـهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تـأليف السـيد محمـود الهاشـمى، مؤسسـة دائـرة معـارف الفقـه الإسـلامي، إيران ١٩٩٧. =

= ٣- دروس فى علم الأصول (جزءان)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعـة لجماعة المدرسين بقم المشرفة (د.ت) وله طبعة أخرى، دار المنتظـر، بيروت ١٩٨٥.

٤- المعالم الجديدة للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١.

٥- الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعـارف للمطبوعـات، بيـروت ١٩٨٢.

التجريد على مستوى المعنى وعدم الألفة والغرابة على مستوى اللفظ[1].

ومع ذلك توجد مصطلحات مشتركة بين الشيعة والسنة مثل: الوضع، الأوامر والنواهى، الحقيقة والمجاز، المطلق والمقيد، الخاص والعام، الواجب، الشرط، الصفة، الضد، القطع، الظن، الحجة، الإمارة، القرينة، الدليل العقلى، الدليل الشرعى، الامتثال، الإجماع، البراءة، الاستصحاب، التعارض، الترجيح ..الخ تجعل من السهل عقد المقارنة بينهما[2].

---

(١) دروس فى علم الأصول جـ١/ ح/١/٧٢-١٤٥/٧٣، المعالم الجديدة للأصول ص١٨٠-١٨٥.

(٢) مباحث الدليل اللفظى جـ١ ص٧٨-١٣٥/٨١-١٦٣/١٤٣-١٦٧ جـ٢ص٦٣/٨٤-٩٦، مباحث الحجج والأصول العملية جـ١ص٣٥-١٤٩/٦٧-٢٤٩/١٧٢-٣٠٢ جـ٢ص٧٩-١١٧/١٠٦-١٦٧/١٢١-٣٢٢ جـ٤ص١٣-٤٧/٢٥-٢١٧/١٦١-٤٣٤، دروس فى علم الأصول جـ١ص١٩٣-٢٠٠، مباحث الدليل اللفظى جـ١ ص٨١-٢٣٨/١٢٣-٣٤٦ جـ٢ص١٨٧-١٩٦/جـ٣ص٢١٧-٤٤٩، مباحث الحجج والأصول العملية جـ١ص٦٩-١١٣/٩٨-١٧٣/١٤٧-١٨٣/١٧٨-٤٤٩،جـ٢ص٢١-١٥٠ جـ٣ص١٧-٣٢٩ جـ٤ص٢٦-٢٧، دروس فى علم الأصول جـ١ص٦٢-١١٣/٧٥/٦٧.

ثانيا: دلالات المباحث اللفظية.

من الواضح تركيز الإمام الشهيد العلم كله على قطـب واحد كما يقول الغزالى وهو طرق الاستثمار وليس الثمـرة (الأحكام) أو المستثمر (بفتح الميم) وهى الأدلـة الشـرعية الأربعة، أو المستثمر (بكسر الميم) وهو الفقيه أو المفتـى أو المجتهد. العلم هو منهجه قبل أن يكون موضوعه وغايتـه. ولما كان المنهج يتعلق بطرق الاستدلال فقـد غلـب عليـه المنطق. ولما كان منطق الاستدلال يتعامل مع النص وهـو الأصل والواقع وهو الفرع أصبحت مباحـث الألفـاظ أهـم جانب فى منطق الاستدلال. ولما كان الفرع هو الواقع الجديد الذى فى حاجة إلى دليل ظهر دور العقل والدليل العقلى على التقابل. ولما كان منطق الاستدلال لا يتم عن طريق ربط آلى بين الدليل اللفظى والدليل العقلى ظهر الاستصحاب.

وهو نوع من الأدلة لا تمايز فيه بين النص والعقل، بل الدوران مع المصلحة العامة، فالمصلحة أسـاس التشـريع. وهذا هو السبب فى قسمة علم الأصول قسمة ثلاثية: الـدليل اللفظى، والدليل العقلى، ودليل الاستصحاب.وهو نفس موقف ابن رشد فى "الضرورى فى علم أصـول الفقـه" ملخصـا

المستصفى للغزالى وأقطابه الأربعة إلى قطب واحد هو نفس قطب الإمام الشهيد، طرق الاستثمار. فقد كان هم ابن رشد هو نفس الهم، كيفية الاستدلال. وإعمال العقل بين النص والواقع، بين الكليات والجزئيات[1]. وقد بلغت مباحث الألفاظ من الأهمية لدى الإمام الشهيد أنه خصص لها مؤلفا بأكمله من أجزاء أربعة "مباحث الدليل اللفظى".

ومن مجرد المصطلحات تبدو حداثة الإمام الشهيد فى استعمال لفظ "الدلالة" وهو الذى أصبح موضوعا بأكمله فى أحد فروع اللسانيات الحديثة هو "علم الدلالة". كما يستعمل لفظ العلامة الذى أصبح هو أيضا موضوعا لعلم مستقل فى اللسانيات الحديثة هو علم العلامات[2]. توضع الدلالة اللفظية فى النظرية العامة للدلالة على المعنى الحقيقى. ويعرض عدة نظريات فيها مثل نظرية التعهد ونظرية الاعتبار ثم ينتقل منهما إلى نظرية الوضع.والدلالة الوضعية ليست تصورية أو تصديقية بل متوقفة على الإرادة دون أن تكون قيدا عليه. الدلالة جماع الموضوع والذات، الوضع والقصد، اشتراك

---

(١) ابن رشد: الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى. جمال الدين العلوى، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤.

(٢) علم الدلالات SEMANTICS ، علم العلامات SEMIOTICS.

علاقة بين طرفين. ويدخل المعنى المجازى فى نظرية الدلالة. فاللفظ يدل حقيقة كما يدل مجازا. الحقيقة والمجاز أول ثنائى لغوى فى مبحث الألفاظ التقليدى يتحول عند الإمام الشـهيد إلى جزء من كل. كما يوضع فى نظرية الدلالة كـل ألفـاظ الاشتباه عندما يدل اللفظ على أكثر من معنـى ابتـداء مـن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمـؤول، والمطلـق والمقيـد، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمستثنى والمستثنى منه، بل الخاص والعام، والأمر والنهى. كلها مـن مباحـث الألفاظ.

والعلامات ليست مجرد رموز اصطلاحية، مواصفات اتفاقية بل هى علامات حقيقية لتشخيص المعنى وتحويله من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. وهى على أنواع: علامـات التبادر، وعلامات صحة الجمل وعلامات الاطراد، وعلامات التعارض، وكلها علامات على الحقيقة لها أثرها العملى[1].

وكما أن هناك منطقا صوريا ومنطقا تجريبيا ومنطقـا للاستعمال، تأتى نظرية الاستعمال بعد نظرية الدلالـة. وإذا

(١) مباحث الدليل اللفظى جـ١ ص ٧١-١٢٧ المعـالم الجديـدة للأصـول ص١١٢-١٤٥.

كان علم أصول الفقه هو علم نظرى عملى كان من الطبيعى أن يكون منطقه منطقا للاستعمال. ولا يعنى الاستعمال مجرد كيفية العامل مع الأداة، بـل هـو مـرآة وعلامـة. وهـى مصطلحات وتصـورات مسـتحدثة فـى علـم الأصـول. والاستعمال إيجاد، أقرب إلى الفعل الخلاق منه إلى الآداتيـة والوسائلية.

ويدخل الإمام الشـهيد واضـع "الأسـس المنطقيـة للاستقراء" الدليل الاستقرائى مع الـدليل اللفظـى والـدليل البرهانى أو العقلى. بل انـه يعتبـر القيـاس خطـوة مـن الاستقراء. ويعتبر المصادر الظنية الخارجية مثل الإجمـاع والشهرة، والخبر، وسيرة المتشرعة، والسيرة العقلانية مـن الدليل الاستقرائى غير المباشر. ويعنى الاسـتقراء تكـرار الأفعال الجزئية من أجل استخلاص قاعدة عامة، ثم أصـبح مجموع هذه القواعد علما مستقلا هو "علم القواعد الفقهيـة" وهو ما يسمى أيضا عند أهل السنة علم "الأشباه والنظـائر" والذى ألف فيه ابن نجيم والسـيوطى. ويسـميه الشـاطبى "الاستقراء المعنوى" ويعنى تكرار أحكام رفـع الحـرج أو الضرر حتى يمكن الانتهاء إلى الأحكام العامة حتى ولو كان

الاستقراء ناقصا[1].

ويغلب على كثير من مباحث الألفاظ ما وضعه أهـل السنة ضمن المقدمات العامة الأولى عن المبادئ اللغوية كما هو الحال فى "المستصفى" للغزالى مثل الحديث عـن أقسـام الكلام، الاسم، والفعل، والحرف، والمعرفة والنكرة، وأزمان الفعل، وصيغ الخطاب[2]. فعلم أصول الفقه يسـتمد بعـض مواده من العلوم الأخرى، فى ما يتعلق بالأخبـار، التـواتر والآحاد، مثل علم اللغة فى مقدمة مبحـث الألفـاظ، وعلـم الحديث فى الدليل الثانى، السنة، وعلوم القرآن، فيما يتعلـق بالنسخ فى الدليل الأول، والمنطق وأشكال القياس فيما يتعلق بالدليل الرابع.

لذلك يقسم الإمام الشهيد مباحث الألفاظ إلـى تحليليـة ولغوية. التحليلية هى التى يسميها أهل السنة المبادئ اللغوية، وهى مباحث الألفاظ التقليدية. وتضـم التحليليـة الحـروف

---

(١) مباحث الدليل اللفظى جـ١ ص١٣١-١٥٩، المعالم الجديـدة للأصـول ص١٦٠-١٧٠. السيوطى: الأشباه والنظائر، مصطفى البـابى الحلبـى، القاهرة ١٩٥٩، ابن نجيم الأشباه والنظائر، مؤسسة الحلبى، القاهرة ١٩٨٦.

(١) الغزالى: المستصفى فى علم الأصـول (جـزءان)، مؤسسـة الحلبـى، القاهرة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٢هـ.

والهيئات أى صيغ الخطاب مثل الخبر والإنشـاء والشـرط، والهيئات الإرادية وهى هيئة الفعل والمصدر والمشتقات ثـم وضع الحروف بالهيئات وأثر ذلك فى الممارسات العملية[1].

ومبحث الأوامر والنواهى هو صلب مباحث الألفـاظ التقليدية. وهى أيضا مبحث من مباحث الدلالات العامة: دلالة مادة الأمر أى مضمونه من حيـث العلـو والاسـتعلاء أو الوجوب أو الطلب. فالأمر فعل إرادى أو طلب فعل. وأهـم صيغه التعبدى والتواصلى مع دلالته على الوجوب النفسـى وتكراره. أما أجزاء الأمر فتتعلق بالوقت أى زمان الفعـل. ومقدمة الواجب تعنى شرطه أو إطلاقه بـلا شـرط. وهـو واجب تجاه النفس وتجاه الغير. ومبحث الضد تقليدى، وهى مسألة هل الأمر بالشىء نهى عن ضـده. وفـى الحـالات الخاصة تثار مسائل الأمر بعد الأمر، والأمر بالأمر، ونسخ الأمر. وفى كيفيات الأمر يبحث موضوع التخيير، والكفاية، والعين، والفور والتراخى والقضاء، والضـيق والموسـع، وكلها تحقيق الأمر فى الزمان. فالأمر على هذا النحو أشـبه

(١) مباحث الدليل اللفظى جـ١ص٢١٩-٣٥٥/٣٦١-٣٨١

(١) دروس فى علم الأصول جـ٢ص٢٠٧-٢٢٤، مباحث الدليل اللفظى جـ٢ص٧-٥-٤٣٥.

ببنية تجمع بين النص والواقع وفى وسطها الفعل. له أبعـاد لغوية وسلوكية وواقعية فى تأدية الفعل فى الزمان أكثر منـه فى المكان(١).

ويتم التعرض لموضوع النـواهى بـنفس الطريقـة. ويقسمها إلى قسمين. الأول بحوث النواهى وتشمل الصيغة، واجتماع الأمر والنهى، والفساد. والثانى المفـاهيم وتضـم معنى المفهوم ثم بعض المباحث اللغوية التقليدية مثل الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين. فصيغ النهى تدل على الاستغراق، وتستدعى الامتثال، وتوفر الدواعى "الجامع الانتزاعى". وقد تجتمع الأوامر والنواهى فى نفس الصـيغة. فالفعل ترك ايجابى، والترك فعل سلبى. ولما كان الأمر طلبا للصلاح فان النهى كف عن الفساد. أما المفاهيم فإنها الأسس التى يرتكز عليها النهى مثل الشـرط والوصـف والغايـة والاستثناء والحصر. مما يدل على رغبة الإمام الشهيد فـى العرض النظرى، وتحويل علم الأصول إلى منطق شـعورى خالص.

أما مباحث العام والخاص، والمطلق والمقيـد، والمجمـل

---

(١) مباحث الدليل اللفظى جـ٣ص٧-١٣٤.

والمبين فإنها مباحث تقليدية مع قدر كبير من التجريد دون إعطاء أمثلة توضيحية من الفقه أو الدخول فى مناقشات كلاميـة نظـرا للتمييز بين العلمين، أصول الدين وأصول الفقه. إنما يزيد الإمام الشهيد تحليل الخطاب الشفاهى، ويضـيف مفهـومى الموافقـة والمخالفة من لحن الخطاب ومفاهيم السياق عنـد أهـل السـنة. ويسترجع بعض المفاهيم الفلسفية الخالصـة لمسـاعدة التحليـل الأصولى على الوصول إلى درجة عالية من التجريد مثل قسـمة المجمل إلى مجمل بالذات ومجمل بالعرض.

ثالثا: منطق الاستدلال وعلم القواعد الفقهية.

وهو البعد الثانى فى علم الأصول بعد مباحث الألفـاظ والتحليلات اللغوية، انتقالا من منطق اللغة إلى منطق العقل. ويتكون من أربعة أقسام. الأول الحجج والإمارات التى تؤدى إلى اليقين أو الظن أهم مقياسين فى المعرفة. وفى الأصـول يسمى اليقين القطع كما هو الحال فى التعبير المشهور "قطعى الدلالة ظنى الثبوت". والقطع عكس التجرى، القطـع يقـين نظرى وعملى فى حين أن التجرى ظن نظرى ويقين عملى، وهو ما يعادل وضع خبر الواحد عند أهل السنة. التجرى هو ظنية الدلالة ومع ذلك يتم تنفيذ الفعل جريـا وراء العـادة أو

العرف[1]. ويثبت الإمام الشهيد حرمة التجرى دفاعـا عـن القطع وضرورة اليقين المعرفي المسبق.

والقطع يقين مسبق لا تكفى فيه الإمارة أو العلامـة أو القرينة. الإمارة مؤشر على اليقين ودليل عليه وليس برهـان اليقين ذاته. لذلك كان الدليل العقلى قطعى الدلالة لأنه برهان اليقين ذاته الذى يقوم على الاتسـاق ولـيس علـى مجـرد مؤشرات خارجية. اليقين الذاتى يتطلب "موافقة التزامية" أى تصديقا برهانيا ذاتيا وانتسابا إليه. فالالتزام ليس فقـط فـى السياسة والمواقف العملية بل أيضا فى المعرفـة النظريـة. والدليل العقلى ليس مجرد برهان عقلى بل هو مفتوح علـى لحظة "الجعل" أى رؤية الحقيقة نفسها وهى تتخلق، ولحظـة "الكشف" وهى رؤية مباشرة وإدراك حدسى لحظى، ولحظـة "التنجيز" أى المشاركة فى الحقيقة بإدراكها أى بإكمال خلقها. وهذه هى بقايا الجوانب العرفانية فى أصول الفقه الشـيعى.

---

(١) وهى فلسفة معروفة فى الغرب باسم فلسفة "كـأن" لفـايهنجر أن يسـلك الإنسان فى حياته وكأن لديه يقينا نظريا مسبقا. وهى نزعـة برجماتيـة تقوم على أسس معرفية وليس فقط على أساس عملى. وهى نفس فلسـفة لسنج الذى صنع ثلاثة خواتم مزيفة مع خاتم صحيح ووزعها على أبنائه الأربعة حتى يسلك كل منهم وكأنه لديه الخاتم الصحيح.

وفى نهاية المعرفة القطعية يتم الإنجـاز ويتحقـق الامتثـال الإجمالي كما يقول الشاطبى فى "الموافقات" وضع الشـريعة للامتثال فى أحكام الوضع[1].

أما مباحث الظن فتدور كلها حول الحجج الظنية وهى ما يسمى بالحجج النقلية بمصطلحات علم الكلام، العقل فـى مقابل النقل. وهى حجج خارجية وليست داخليـة، شـواهد وليست مشاهدات. وهى ست حجج. الأولى حجـة السـيرة. وهى نوعان: السيرة الشرعية مثل سيرة الرسول والصحابة والتابعين أو حتى سيرة الإمام المعصوم، السـيرة الفاضـلة، السيرة العطرة والتى هى موضوع علم السيرة. وهى حجـة ظنية نظرا لصعوبة الرواية، والتمييز بين ما هو ذاتى ومـا هو موضوعى، بين الشخصى والعام وهو ما سماه أهل السنة بين التأسى والقدوة. أما السيرة العقلانية فهى أكثر يقينـا لأن السيرة الذاتية رؤية الحقيقة وهـى تتخلـق كبرهـان ذاتـى وجودى، تتكشف فيها الحقيـقة، لا فرق فيهـا بـين الـذات والموضوع. مع أن فن السيرة الذاتية لم يكـن شـائعا فـى

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية الحجج والإمارات جـ١ص٢٥-١٨٢، دروس فى علم الأصول جـ١ح، ص١٧٢-١٨١.

التراث الإسلامى[1].

والثانية حجة الظواهر أو الظهور أى الكشف. فالظاهر هنا له معنى باطنى وليس كأهل الظاهر الذين يأخذون بظاهر النصوص. وقد يكون الظهور للسيرة الشـرعية أو السـيرة العقلية. وكل ظهور أصيل، يعبر عما يظهر. الظهور ذاتـى وموضوعى، تجلى مدرك، رؤية كاشفة. ويثبت بالبرهان.

والثالثة حجة الإجماع. وهى حجة ظنية. إذا ما قورنت بالحجة العقلية كانت لطفا. تقـوم علـى دليـل شـرعى. إذ الإجماع المنقول أضعف من الإجماع المركـب أى الـوعى بالإجماع الذى يثبت بقانون العقل النظـرى ويكشـف عـن الواقع، التجربة المشتركة الباطنية التى يمحى فيها الفرق بين الماضى والحاضر[2].

والرابعة حجة الشهرة وهو ما يعادل المشهور فى علم الحديث والمأثور فى الأقوال عن السابقين. وقد يستند القـول المشهور إلى قاعدة فيقل ظنه ويزداد يقينه. وقد يعتمد علـى

---

(١) هناك سيرة ذاتية لحنين بن اسحق، وأخـرى للغزالـى وثالثـة كتبهـا البوزجانى عن أستاذه ابن سينا.

(١) مباحث الحجج والأصول العملية حـ١ الحجـج والإمـارات ص١٨٣-٤٤٩، دروس فى علم الأصول حـ١/ح٢ص١٧٢-١٨٥.

مجرد الروايات الخاصة فيزداد ظنه ويقل يقينه.

والخامسة حجة الأخبار، المتواتر أو الآحاد. وهى ظنية كما هو الحال عند النظام الذى ينكر حجة الخبر والإجماع لأنهما شاهدان خارجيان عن يقين العقل[1]. مع إن شروط التواتر تجعله أقرب إلى اليقين، مثل العدد الكافى من الرواة واستقلالهم وتجانس انتشار الوراية فى الزمان، والإخبار عن حس مع الاتفاق مع مجرى العادات. فيقين التواتر تجريبى. ويقين خبر الآحاد فى تحليل شعور الراوى وضبطه، والاتفاق بين السمع والحفظ والداء.

والسادسة حجة الظن المطلق ودليل الانسداد. وهو أقرب إلى الموقف المعرفى المبدئى باستحالة الوصول إلى اليقين كما هو الحال فى موقف الشكاك. فلا يوجد إلا الظن واليقين وهم.

ويتعرض الجزء الثانى للبراءة، والتخيير، والاحتياط، وربما الاستصحاب. وهى أقرب إلى الأصول العملية منها إلى الحجج النظرية. فالحجة ليست مجرد برهان منطقى أو

---

(١) وهو ما يقابل فى المنطق الغربى حجة السلطة ARGUMENT OF AUTHORITY فى مقابل حجة العقل ARGUMENT OF REASON.

هندسى بل هى بحث عن أساس نظرى للعمل ويقين للسلوك. لذلك تم الجمع فى عنوان واحد "مباحث الحجـج والأصـول العملية". ويعنى الأصل العملى اليقين النظرى الذى يستند إليه الحكم الشرعى. ولا فرق بين الأصل والأصالة فى البـراءة والتخيير.

وتعنى أصالة البراءة أن الأشياء فـى الأصـل علـى الإباحة، وأن التحريم طارئ عليها فى أصول الفقه السـنى. وعند الإمام الشهيد نوعان: البراءة العقلية والبراءة الشرعية. فالعقل لا يعرف الإثم. إنما تأتى الآثام من الأهواء والنزوات. لذلك كان من صفات الله الإرادة أى عـدم إتبـاع الأهـواء. وهناك أدلة نقلية من الكتاب والسنة على البـراءة الشـرعية مثل رفع الحرج وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، وعدم جواز المساءلة قبل بعثة الرسل، واستقلال الإنسان عقـلا وإرادة. كما تثبت البراءة الأصلية بالاستصحاب أى بطبائع الأمـور ومجـرى العـادات. والبـراءة لا تنفيهـا الشـبهة الذاتيـة والموضوعية لأن البراءة أصل. وعلى أصل البـراءة تقـوم التكاليف غير الإلزامية.

ويعنى أصل الاحتياط الحذر العقلى والحذر الشـرعى

وعدم المخاطرة. ويثبت بنص الكتاب مثل عدم إلقاء الـنفس إلى التهلكة، والاحتكام فى حالة النزاع، والتقـوى الباطنيـة، وعدم الفتوى بغير علم. فالاحتيـاط حـذر علمـى وعـدم المجازفة بإطلاق الأحكام دون دليل كاف. والبراءة والاحتياط لا يتعارضان. البراءة يقين أصلى فى حين أن الاحتياط ظن طارئ. البراءة أصل، والاحتياط فـرع. البـراءة قاعـدة، والاحتياط استثناء. البراءة يقين، والاحتياط شك. والاحتيـاط واجب فى الشبهات. وهو الذى يؤدى إلي قاعدة التسامح فى أدلة السنن وعدم ضرب الأخبار بعضها ببعض، وافتـراض حسن النية فى الرواة، وتصديق المتون مهما بلغ الاخـتلاف فى صياغاتها اللفظية. التسامح نوع من الاستحسان كمـا أن الاستصحاب نوع من الاستصلاح. وعلى أصالة الاحتياط يتم الترخيص أخذا بالأحوط ورفع الضرر. الاحتياط إنجاز للعلم دون الوقوع فى الشبهات، إقدام وإحجام، تقدم وتراجع، يقين وظن، ثقة وشك، قاعدة واستثناء، معرفـة وابـتلاء، علـم إجمالي فى موقف خاص[1].

---

(١) مباحث الحجج والأصول العمليـة ١ص ٢٥-١٨٢/١٨٣-٤٤٩. دروس فى علم الأصول حـ١ص٢/٣٩١-٣٩٧.

وتعنى أصالة التخيير أن الحرية الإنسانية هى نسـيج الأفعال، وأن الأوامر والنواهى ليست قوالب مفروضة علـى طبائع البشر، وأن الأحكام الشرعية فرض والتزام. صـحيح أن فى السلوك الإنساني يقين مطلق يتمثل اجابا وسـلبا فـى الواجب والمحرم. ولكن هناك أفعال إنسانية على الاختيـار طبقا لقدرات كل فرد إيجابا وسلبا أيضـا وهمـا المنـدوب والمكروه. أما المباح فهو فعل البراءة الأصلية وكأن شرعية الأفعال فى وجودها، وكأن الطبيعة والشرع نظـام واحـد. والتخيير فى التوصليات والتعيديات فى آن واحد فى الفـرق بين الفروض والسنن. وهو ما يسمح بالتمايز بين الأفـراد، والسبق. والتنافس ﴿**فالسابقون السابقون**﴾، ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾[1].

وهناك أصول أخرى أشبه بالقواعد مثل الأقل والأكثر. وهو المقياس الكمى فى الأفعال، شرائطها والتخييـر بينهـا. ويكون ذلك عن طريق الاستصحاب. وهـو اختيـار بـين الميسور والمعسور طبقا لقاعدة الميسـور ودون شـك فـى

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية ١جـ٢ص١٥١-١٦٥.

الزيادة، وطبقا لقاعدة لا ضرر ولا ضرار[1].

ويعرض الجزء الثالـث للاستصـحاب، وهـو بيـت القصيد، وما يجتمع عليه أصول الفقه السنى والشيعى. فهـو الدليل الرابع من الأدلة الشرعية عند الغزالى فى "المستصفى" ويسميه دليل العقل أو الاستصحاب[2]. ويعنى مصاحبة الدليل ثقة فيه حتى ولو كان ينقصه اليقين النظرى المطلق. وهـو أقرب إلى الذوق الفطرى الذى يعتمد على اللغة والمصـلحة، شاقا طريقه بينهما باسم العقل والفطرة والـذوق والطبيعـة الخيرة، واجتماع مصادر معرفية متباينة ظنية تصبح نوعـا من اليقين، وتحول أنصاف الشكوك إلى شـبه يقـين. هـو استصحاب للكلى من مجموع الأجزاء.

ويثبت الاستصحاب بتحليل مصادر المعرفة وأسسـها العملية وبالحجج النقلية وبالسيرة العقلية. وعادة ما يسـتخدم فى لحظات الشك التقديرى وغياب اليقين المطلـق. فيكـون استصحابا للكلى أى مجموع القرائن والإمارات، واستصحاب الأمور المقيدة بالزمان والعصـر أى الأعـراف والعـادات

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية ١جـ٢ص٢٣٢٣-٣٩٤.

(٢) الغزالى: المستصفى ١جـ ص٣١٧-٣٤٠.

والمصالح المتعارف عليها، واستصحاب النسخ إحساسا بالتقدم والتغير سلبا أم إيجابا نحو المنسوخ أو نحو الناسخ. فالتغير ليس خطيا بالضرورة. قد يكون تقدما وقد يكون نكوصا.

ومع ذلك تظل الإمارات والقرائن أقوى من الأصول العملية. فالإمارات مؤشرات على اليقين وطريق إليه، والأصول العملية اجتهاد فى الحصول عليه. لذلك تتقدم الإمارات على الأصول، تتقدم بالورود وبالحكومة وبالقرينة على أصالة البراءة والاستصحاب.

فإذا ما تعارضت الأصول العملية يتقدم الأصل المحرز والسببى على غير المحرز السببى. وهنا يدخل التعليل عند أهل السنة كأحد طرق رفع التعارض بين الأصول العملية. فإذا كان التعارض عرضيا بينها كان تزاحما على الأصل فى مرحلة الامتثال وتدافعا على منجزية الأفعال[1].

ونظرا لأهمية تعارض الأدلة الشرعية يصبح هو موضوع الجزء الرابع وقد يخفف لفظ التعارض بلفظ

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية جـ٣ص١-٣٦٢ دروس فى علم الأصول جـ١ص١٤١-١٤٥/ح٢ص٤١٢-٤٤٦.

التزاحم، أى تدافع الأدلة نحو الإثبات نحو اتجاهات متباينة فى الفعل وكلها صحيحة. التزاحم مقبول والتعارض له تراجيح بمصطلح أهل السنة. وينشأ التعارض فى الأدلة الشرعية فى الروايات إما لجوانب ذاتية فيها أو لتغير أحكام الشريعة طبقا للنسخ أو لضياع القرائن أو للنقل بالمعنى دون اللفظ أو مراعاة لظروف الراوى أو للتقية أو بسبب سوء النية والقصد للدس والتزوير[1].

والتعارض نوعان: غير مستقر ومستقر طبقا لنظرية الورود أى تقابل الأدلة وتقاطعها وتزاحمها. ويكون الحل بالتراجيح أى أولويات الأدلة طبقا للقوة والضعف. القدرة العقلية مقدمة على القدرة الشرعية، وترجيح القدرات الشرعية بعضها على البعض الآخر طبقا لأولوياتها فى القوة، وترجيح الأقل شكا على الأكثر شكا، والأكثر يقينا على الأقل يقينا. وقد تكون الأهمية مقياسا للترجيح طبقا للقدرة الشرعية، وترجيح الأسبق زمنا على الأحدث فى الرواية وليس فى النسخ.

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية جـ٤ ص ١١-٤٢ دروس فى علم الأصول جـ١ص١٤٥-١٥٠.

وقد يغنى التزاحم عن الترجيح طبقا لأحكام التـزاحم وهى أنه لا يحدث إلا فى المتضادين فيخرج الورود عنه إذا توافرت القدرة الشرعية فى الحالتين وكانـا متـزامنين، وإذا توقف فعل الواجب على فعل المحظور. ولا يقع التـزاحم إلا بين الواجبات الضمنية مثل الضيق والموسع.

وقد تكون المرجحات أدلة عقلية أو نقلية أو قرائنيـة، العقل أو النقل أو الطبيعة أى الواقع الحسى. والقرينـة قـد تكون نوعية كلية أو شخصية فردية. وظيفتهـا تخصـيص العموم أو تعميم الخصوص، إطلاق المقيد أو تقييد المطلـق. وقد تكون منفصلة أو متصلة. والمتصلة أقوى دلالة وأظهـر بيانا[1].

أما التعارض المستقر فهو التعارض الذى يبدو أحيانـا بين الأدلة فى مقابل غير المستقر الذى يبدو عند البعض دون البعض الآخر أو فى حالة دون أخرى. وينشـأ مـن عـدم المقدرة على استيعاب الرؤية الكلية للواقع المتشابه وللوجود الإنساني المحمل بالإمكانيات المتباينة. ويحل التعارض عـن

---

(١) مباحـث الحجـج جـ ـ ٤ ص٤٣-٢١٦، دروس فـى علـم الأصـول جـ ١/ح٢/٤٥٢-٤٦٨، المعالم الجديدة للأصول ص ١٩٠-١٩١.

طريق تحديد مركزه بين الدليلين، تأسيس الأصل الذى يقومان عليه. وكل تعارض بين دليلين له حل ثالث خلافا لمبدأ الثالث المرفوع فى المنطق الصورى. ولا يتعارض الوضع والحكم لأن الأحكام وضعية بمصطلحات الشاطبى ولا يتعارض الشمول مع البدل كما لا يتعارض الكلى مع الأجزاء. ويحل التعارض عن طريق تغيير النسبة بين الدليلين المتعارضين.

أما التعارض فى الروايات فحله الاتفاق أو الاختلاف مع الكتاب مثل أخبار العلاج وابن الراوندى. كما يتم الترجيح بالشهرة والذيوع أو الروايات القريبة من الحدث أو بالصفات أى الاتفاق مع العقل. فنقد المتن مكمل لنقد السند[1].

رابعا: تجاوز القدماء.

لقد استطاع الإمام الشهيد تجاوز أصول الفقه الشيعى

---

(١) مباحث الحجج جـ٤ ص٢١٧-٣١٢/٣١٣-٤١٨. انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص١٣١-٢٤٣.

عند القدماء وأصبح من الأئمة المجتهدين المعاصرين. كـان لديه إحساس الجدة وبضرورة التطوير على مـا يبـدو مـن بعض عناوين مؤلفاته فى علم الأصول مثل "المعالم الجديـدة للأصول". وفى تاريخه للعلم يلاحظ ظهور "مدرسة جديـدة" فى علم الأصول[1]. فالعلم نشأ وتطور وانتهى فـى دورتـه الأولى طبقا لتطور الحضارة الإسلامية. ويمكن أن يعاد بناؤه من جديد فى النهضة الإسلامية الثانية التى بدأت منذ القـرن الماضى. وتلك مسؤولية العلماء المجتهدين. فالزمان يتغيـر، والعصر يتبدل، والمصالح لا تثبت على حال. ولما كان علم الأصول هو علم المصالح المتجددة وجبت إعادة بنائه طبقـا لظروف العصر. فالعلماء ورثـة الأنبيـاء، وليسـوا مـن المستشرقين الراصدين للماضى أو للمقلدين الذين يكررون ما أبدعه الأسلاف فى ظروف عصرهم، الخارجين على الزمان والتاريخ[2]. لقد توقف علم الأصول عـن التجديـد بسـبب التقليد، والتحجر فى الأصول الرسمية باسم السـنة، وسـبق السنة على الأصول وسيادة مدرسة الإخباريين التى يمثلهـا

---

(١) المعالم ص٤٦-٨٩.

(٢) المعالم ص ١٣-١١٧/١٩/١٦، دروس ٣١٥/١-٣١٩.

الاستراباذى بالرغم من رد محسن الأعرجى عليه فى "الـرد على الإخباريين"، والتوقع فى المذهبية[1].

علم الأصول هو منطق الفقه، هو نظر العمل وأسـاس الفعل، علم القواعد العامة للسلوك البشرى. هو العقل النظرى العملى الذى يجمع بين النظرية والتطبيـق. يتفاعـل الفكـر الأصولى مع الفكر الفقهى. الكل مع الجـزء، القاعـدة مـع المثل. لذلك خرجت قواعد عدم جواز التكليف بما لا يطاق، ورفع الحرج، ولا ضرر ولا ضرار. ليست الغاية من علـم الأصول وضع مجرد مناهج للاستنباط من أجـل الاتسـاق المنطقى وإحكام أشكال القياس. بل الغاية هو العمـل. لـذلك سمى المنطق الأصولى منطق الاستعمال[2].

ويتمثل التجديد فى نقد المدرسة الإخبارية التى تعطـى الأولوية للرواية على الدراية، وللمنقـول علـى المعقـول، مدرسة الأثر التى تعطى الأولوية للنص على الواقع وكـأن الغاية هى إثبات صحة النصوص وليس حماية المصالح كما قال أحد الشعراء المعاصرين، "واحتمى أبـوك بالنصـوص

(١) المعالم الجديدة ص ٤٦-٨٩.

(٢) المعالم ص ٤٦-٨٩.

فدخل اللصوص". فللدليل العقلى الأولوية على الدليل النقلى، واليقين الداخلى يأتى من العقل والخارجى بما فى ذلك مصادر التشريع والنصوص المدونة، والأخبار المروية لا تعطى إلا الظن بالرغم من التلازم، على مستوى المبدأ بين حكم العقل وحكم الشرع. ويتم الدفاع عن العقل ضد منتقديه والمنتقصين فيه. وهو يشبه ما قاله علماء الكلام المتأخرون مثل: الايجى فى "المواقف"، إن كل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات شىء صحيح ما أثبتته، وظل ظنيا، ولا يتحول إلا بحجة عقلية ولو واحدة. وبالرغم من تميز علم الأصول عن علم الكلام إلا أن التحسين والتقبيح العقليين الشهيرين عند المعتزلة كأحد أصولهم إحدى القواعد الفقهية فى علم الأصول الجديد والتى يمكن استنباط قواعد فقهية أخرى منها مثل "قبح العقاب بلا بيان". الدليل العقلى هو الدليل البرهانى والسيرة وهى إحدى الحجج الظنية التى تعادل الحديث نوعان: سيرة شرعية تعتمد على الروايات وسيرة عقلية التى يتم فيها تحكيم العقل أقرب إلى اليقين[1].

---

(١) السابق ص ٣٦/٤٢/٨٦/٤٦-١٦٠، دروس فى علم الأصول حـ ٢ ص٢٨٨-٢٩١/٣١٧-٣١٩، مباحث الحجج والأصول العملية حـ٣ص٢٠-٤٨/٢٣٤-٢٣٨/٢٥٠-٢٥٤.

والدليل الاستقرائى هو الوجه الأخر للـدليل العقلـى. فالقياس خطوة من الاستقراء[1]. العقل لا يواجه نفسـه بـل يواجه الواقع. ولا يعمل بمفرده بل بالاشتراك مـع الحـس، ودون الوقوع فى الاستقراء التجريبى الصرف الذى لا يمكن الانتهاء فيه من الجزئيات إلى الكليات. فالاستقراء له أسـس منطقية. ويسميه الشاطبى "الاستقراء المعنـوى" أى تـواتر الجزئيات على صحة الكليات[2]. وهى نفس بينـة "الأسـس المنطقية للاستقراء" فى نقد المنطق العـددى أى الصـورى الخالص، ونقد المنطق التجريبى، لصالح المـذهب الـذاتى للمعرفة ابتداء من التوالد الموضوعى وهو منطق الاحتمـال إلى التوالد الذاتى حتى الوصول إلـى المـذهب الـذاتى[3]. فالمنطق ليس لصور الفكر وأشكال القياس ولا للـربط بـين

---

(١) المعالم الجديدة للأصـول ص ٩٠-٩٨/١٦٠-١٧٠، دروس فـى علـم الأصول حـ ١ص٣٦٣-٣٦٥.

(٢) دروس فى علـم الأصـول حـ ـ ١ص٤١٤-٤٥١، حـ ـ ٢ص١٢٦-١٣٢/٤٤١/٤٥٣-٥٤٠.

(٣) دروس ح١ص٢٧٠-٢٨٣، دروس حـ٢ص١٧٣-١٥١، مباحث الدليل اللفظـى ح٢ص١١١-١١٤/٢٢١-٢٢٨، المعـالم الجديـدة للأصـول ص١٢٣

الوقائع الجزئية بل هو منطق الذاتية والكشف[1].

وكل هذه الأدلة مرتبطة بالوجدان. فالعقـل والحـس، الاستنباط والاستقراء، كلاهما فى الشعور، وسـائل إثبـات وجدانى. فالشريعة ليست مجرد أوامر ونـواهى مفروضـة على الإنسان ويقوم بتنفيذها على نحو آلى بـل هـو تقابـل الشرع والطبيعة، الوحى والوجـدان كنـوع مـن الضـمان النظرى لتلقائية الطبيعة. الأحكام الشرعية لها أسس نفسـية، والوجوب والحظر نفسيان، واللغة لها مدلول نفسى. بـل إن الأدلة الشرعية الظنية كالخبر والإجماع والسيرة المتشـرعة والدليل اللفظى تقل ظنيتها باليقين الوجدانى. بل أن مصـادر الشرع هى مصادر الإلهام أى الجانب الوجدانى الذاتى فـى المعرفة الشرعية. لذلك أصبح للاستصحاب دورا رئيسيا فى علم أصول الفقه. والاستصحاب هو جمـاع الأدلـة العقليـة والنقلية والوجدانية، البداهة العقلية ونزول الوحى والطبيعـة التلقائية. هو نوع من الذوق الفطرى، القادر علـى معرفـة أحكام الشرع. فهو مثل الأدلة الشرعية غير اللفظيـة مثـل

---

(١) دروس فى علم الأصول حـ١ص٤٦٤-٤٦٥، مباحث الحجج والأصول العملية حـ١ص١٠٤-١١١/٢٠٢-٢٠٩، حـ٢ص١٢٧-١٣٢ حـ٣ ص١٧٣-١٨٢.

دلالة السكوت والسيرة.

ومصادر الإلهام هى البحوث التطبيقية فى الفقه التى يسميها المغاربة "النوازل"، والكلام، والفلسفة رغبة فى تطوير العلم إلى أقصى درجة من التجريد والتنظير، والظرف الموضوعى أى المجتمعات الراهنة، وعامل الزمن أى اللحظة التاريخية الراهنة، وأخيرا عنصر الإبداع الذاتى، وشجاعة المجتهد وغيرته على مصالح الأمة وعلى بقائها فى التاريخ.

والطبيعة البشرية لا تعرف الجبر وأحادية الاتجاه. لذلك جاء "التخيير" ضمن الأصول العملية للاستدلال. فالطبيعة مملوءة بالإمكانيات، والفعل الشرعى بالرغم من أن له صيغة وجوبية فقط فى الأفعال بل يكون أيضا فى الروايات طبقا لباقى الأدلة. الدلالة تابعة للإشارة وليست مجرد معنى مجرد. لذلك يظهر مفهوم الامتثال الكلى فالشريعة موضوعة للامتثال كما هو الحال عند الشاطبى، أى أن تتحول إلى طبيعة أولى أو ثانية. الأفعال لها زمن مضيق أو موسع، أداء أم قضاء، على الفور أم على التراخى.

ثم يبرز مفهوم "البراءة" للتأكيد من جديد على أن

الطبيعة خيرة، وأن الأشياء فى الأصل علـى الإباحـة، وأن الشر طارئ على الإنسان. وأن الإنسان برئ بفطرته خـال من الشر، على نقيض الشريعة المسيحية التى تقـوم علـى الافتراض الآخر أن الشر فطرى فى الإنسان بفعل الخطيئـة ومن ثم فهو فى حاجة إلى مخلص[1].

وذلك لا يمنع من الاحتياط والحذر. فالبراءة لا تعنـى الثقة الكاملة بالنفس بل الاحتراز من الشبهات. الطبيعة محملة بإمكانيات عديدة فى كل الاتجاهات، والشرع يساعدها علـى الاتجاه نحو الكمال. فالاحتياط هي محطة إنذار فـى اتجـاه الطبيعة نحو الأقل كمالا[2].

وأخيرا تظهر مفاهيم الواقع والوضع والعـرف لتـدل على "أن غاية الشريعة هو العالم والتوجه نحوه، والـدخول فيه، والكدح والعمل من أجل عمـران الأرض وصـلاحها. وتتفرع مباحث الوضع بـدل حقيقـة الوضـع، وتشـخيص الوضع، وأقسام الوضع، وإلهية الوضع وبشريته. فالشـريعة وضعية أى بناؤها فى العالم. وأحكام الوضع يصفها الشاطبى

---

(١) دروس فى علم الأصول جـ١ص٣٨٤-٢٩٦جـ ٢ص٣٣٢-٣٤٣.

(٢) السابق جـ٢ص٣٤٤-٣٤٦.

فى خمسة: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصـة، والصحة والبطلان. وفى حالة التعارض بين الأدلة يتم الجمع بينها عن طريق العرف. والعرف هى قوة الاستعمال والعادة والألفة والزمن. والعرف هو جزء من الواقع، والدليل جمـع بين الظاهر والواقع. والعقل النظرى كشف عن الواقع وليس كشفا عن نفسـه. فـالظهور ذاتـى وموضـوعي، عقلـى وواقعى[(١)].

خامسا: تجاوز المحدثين.

وكما تجاوز المحدثون القدماء يمكـن للمحـدثين أن يتجاوزوا المحدثين الذين أصبحوا قدماء بفعل الـزمن. فمـا زالت هناك بعض الموضوعات فى علم الأصول عند الإمام الشهيد فى حاجة إلى مزيد من التجديـد. فبالإضـافة إلـى الأسـلوب الشـفاهى، اسـلوب المحاضـرات والـدروس، وبالإضافة إلى التكرار الذى يمكن تجنبه مـع مزيـد مـن التركيز، يمكن التخفف من العجمة اللغوية التى تثقل أحيانـا

(١) دروس فى علم الأصول حـ١ص٤٥٩، دروس ٥٤٦/٢-٥٧١، مباحث الدليل حـ٧٢/١-٣١٦/٣٠٩/١٠٣، حـ٣ ص٢٩١-٢٩٥.

عمق التحليل النظرى قد تمنع علماء الأصول المحدثين مـن الدخول فى علم الأصول الجديد.

وما زالت عقيدة الإمام المعصوم قابعـة داخـل علـم الأصول، مع أنه علم له بناؤه الذاتى المستقل، ويقينه الداخلى الذى يتجاوز حتـى الأدلـة الشـرعية التقليديـة، اللفظيـة والظاهرية والإخبارية والسيرة الشرعية بل حتى الإجمـاع. يتمايز علم أصول الفقه عن علم العقائد، وعصمة الأئمة من عقائد الشيعة التى يمكن إخراجها من البنية الداخليـة للعلـم. فمادام الزمن متجددا بعد زمن الإمام المعصوم فلم التوقـف على زمنه وتحويله إلى أصل أو دليل ثابت؟

كما أن الحديث عن الواجـب التوصـلى والواجـب التعبدى يدخل العبادات داخل علم أصـول الفقـه المتعلـق بالمعاملات. فالعبادات لا استدلال فيهـا. أمـا المعـاملات المتجددة فهى التى فى حاجة إلى اجتهاد مواكب لها[1].

ويمكن إعادة عرض الأدلة الشرعية الأربعة: الكتـاب والسنة والإجماع والقياس، وإبراز أهم صفتين فـى الكتـاب

---

(١) مباحث الدليل اللفظى جـ٢ص٦١-١٠٧، دروس فـى علـم الأصـول جـ٢ص٢٤٤-٢٥١.

أسباب النزول والناسخ والمنسوخ أى حضور المكان والزمان داخل الوحى. الواقع يسأل والوحى يجيب. فالأولوية للواقـع على الفكر، وهو ما يظهر فى ألفاظ الواقع والوضع فى علم أصول الفقه الجديد. وقد تبرز أسئلة جديدة تحتاج إلى إجابات من الوحى مثل السؤال عن الاستعمار والتخلف والصهيونية والفقر والقهر والتجزئة والتبعية والعولمة والعالم ذى القطب الواحد، فماذا يقول الوحى؟ ومثل الإحساس فى بعض جوانب الفقه بأنها قد ولى زمنها وعصرها مثل فقه العبيـد، وفقـه الغنائم، وفقه العلاقات الدولية مثل: الإسـلام أو الجزيـة أو القتال، ومثل بعض جوانب فقه النساء[1].

ويمكن التحول فى السنة من نقد السند إلى نقد المـتن، من تحليل شروط التواتر والآحـاد والمشـهور والمرسـل والمقطع إلى نقد المتن نفسه ومدى اتفاقه مع العقل والحـس والوجدان والمصلحة العامة المتجددة. السنة بيـان للقـرآن وتوضيح عملى لبعض مبادئه ومن ثم تكون علاقة القـرآن بالسنة مثل علاقة السنة بالعصور المتتاليـة وقيـاس مـدى

(١) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، همـوم الفكـر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، القاهرة ١٩٩٨ص ١٧-٥٦.

الفارق الزمانى فى التطور بين الأصل والفرع. السنة تجربة متميزة مثل التجارب النموذجية فى حياة الأبطال[1].

ويمكن أن يتحول الإجماع إلى تجربة جماعية مشتركة، ولا يلزم الإجماع السابق الإجماع الحالى نظرا لتغير الظروف. فيتحول من ظن خارجى إلى يقين داخلى ويظل السؤال من هم المجمعون؟ من هم أهل الحل والعقد؟ من هم علماء الأمة، فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس أم فقهاء الأمة ، فقهاء الثورة والغضب؟

أما القياس فما زال آليا شكليا صوريا، مجرد قياس فرع على أصل. واقع على نص، مصلحة عينية على أصل لفظى. فى حين أن هناك إشكالات عدة للاجتهاد، تم التركيز فيها على الاستصحاب كأصل عملى. وهناك أيضا الاستحسان والاستصلاح، وكل أشكال المصالح المرسلة، فما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن.

وما يدعو للتجديد أيضا هو أولويات الأدلة الشرعية الأربعة. كانت عند القدماء ترتيبا تنازليا. الكتاب فالسنة،

---

(١) انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص١٣١-٢٤٣.

فالإجماع، فالقياس لأن الوحى كان ما زال حـديث العهـد، وكان النبى مازال بين أصحابه فى حديثه المشهور إلى معاذ قبل أن يتوجه لتولى القضاء فى اليمن. أما الآن فيمكن إعادة ترتيب الأدلة ترتيبا تصاعديا من القياس إلى الإجمـاع إلـى السنة إلى الكتاب. إذ تستلزم تحـديات العصـر الرئيسـية، مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والتبعية والتشرذم، البداية بتحليل الواقع مباشرة ومعرفة علله أى بالاجتهاد فـان صعب يمكن التوجه إلى أهل الاختصاص لمعرفـة الحلـول الجماعية. فان صعب يمكن بعد ذلك قـراءة السـابقين فـى مدوناتهم ابتداء من الخبرات المتميزة حتى حكمة الشـعوب على مر السنين[1].

ويمكن إعادة قراءة مباحث الألفاظ واكتشـاف البعـد الفردى الحر فيها حتى يمكن التخفف من تصـور الشـريعة كقهر وإجبار. فالحقيقة والمجاز يدلان على بعـد الصـورة الفنية، وأن الغاية من الحكم الإقناع قبل الامتثال، وأن الخيال لا يقل أهمية عن العقل، والظاهر والمـؤول يـدلان علـى

---

(١) انظر دراستنا "مناهج التفسير"، محاولة لإعادة بناء علم أصـول الفقـه، القاهرة ١٩٦٥، باريس ١٩٦٦ (بالفرنسية) ص٦٣-١٠٧.

اختلاف الناس فى فهم النصـوص طبقـا لأعمـاق الـنص المساوقة لأعمال الشعور. الناس متفاوته فى فهمها والـنص متنوع فى دلالته ومن ثم لا يوجد فهم واحد ووحيد للنص مما يسمح بالفروق الفردية فى فهم الأحكام. والمحكم والمتشـابه يشيران إلى أن الحكم أحادى الجانب ينزل على واقع متشابه فيحتاج إلى إحكام. وهو ما ظهر فى أسـلوب الفقـه القـديم بالتعبير الشهير "فيها قولان". فالنص أنزل لواقع واحد ولكن لفهمين وذهنين حتى تتعدد التفسيرات، وتكون صالحة لكـل زمان ومكان. والعصر هو الذى يحكم المتشـابه. والمجمـل والمبين يشيران إلى أن النص يوحى بمجموعة من المبـادئ العامة التى تتكيف حسب ظروف كـل عصـر، وأن هنـاك مساحة واسعة للاجتهادات فى الفهم والتفسير طبقـا لطبيعـة المجتمعات وتباينها. والعام والخاص يبرزان البعد الفـردى للأحكام وحضور الفرد داخل الحكم. والأمر والنهى يتعلقـان بالأفعال وأن غاية الشرع أن يصبح منطق سـلوك وأساسـا نظريا للفعل بين الإقدام والإحجام.

ولم يتعرض المحدثون لمنطق السياق، فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهومى الموافقة والمخالفة كثيرا. وهو مـا

يتجاوز مبحث الألفاظ إلى مباحث اللغة واللسانيات، النبـرة والصوت، المنطوق والمسكوت. فالنص ليس مجموعة مـن الألفاظ بل سياق وإيحاءات وإيماءات وتوجهات وإشارات كما لاحظ الصوفية. ويمكن لمباحث التعليل التى أغفلها المحدثون أن تربط بين النص والواقع وأن تساعد على صياغة المنطق التجريبى ومنهج الاستقراء وطرق اقتناص العلة مثل السـبر والتقسيم. التعليل نموذج الجمع بين الاسـتنباط والاسـتقراء والاستصحاب.

أما المقاصد والأحكام التى حاول الشـاطبى بلورتهـا فإنها تعتبر آخر ما وصل إليها آخر القدماء من تجديد لعلـم أصول الفقه لأول المحدثين. وهى نوعان مقاصـد الشـارع ومقاصد المكلف. ومقاصد الشارع خمس: وضـع الشـريعة وهى المحافظة على الضروريات الخمس: النفس أو الحيـاة، والعقل لما كانت الحياة هى الحياة العاقلة، والدين أى الحقيقة الثابتة التى يمكن أن يلتقى عليها العقلاء فى مواجهة النسـبية والشك، والعرض بالمعنى الواسع ويعنى الكرامـة والعـزة، العرض الخاص والعرض العام. فالأرض عرض، والمـال وتعنى ثروات الأمة، المال الخاص والمال العام. ثم وضـع

الشريعة للإفهام. فكل شىء فى الشريعة يدركه العقـل. ولا شىء فى الشريعة غير معقول وإلا لم يكن ملزمـا. فالعقـل أساس الشرع. ومن ثم لا يمكن تطبيق الشريعة آليا دون فهم، وإجبارا دون إدراك كما يحدث حاليـا فـى فـرض أحكـام الشريعة على المسلمين وغير المسلمين دون إفهـام النـاس ومآثرها ورعايتها للمصالح العامـة. ثـم وضـع الشـريعة للامتثال أى للتمثل وتحويلها من أمر إلى فعل، ومن نهى إلى ترك، ومن نصوص وأحكام إلى أفعال إرادية طبيعيـة. ثـم وضع الشريعة أخيرا للتكليف أى للتطبيق. فالتطبيق لا يـأتى فى البداية بل فى النهاية، ثمرة وليس بذرة، عربـة ولـيس حصانا. أما مقاصد المكلف فهى النية، فالأعمال بالنيات مما يقضى استبعاد سوء النية والتظاهر بالفعل دون أساس خاصة فى العبادات.

أما الأحكام فهى أيضا قسمان: أحكام الوضع وأحكـام التكليف. تدل أحكام الوضع على أن كل حكم، أمرا أو نهيـا، هو فى الحقيقة ليس حكما صوريا فى صيغة "افعـل" أو "لا تفعل" بل هو بنية الفعل فى العالم ومجاله الحركـى. وهـى خمسة أيضا. السبب أى أن كل فعل له سبب، ولا توجد أفعال

بلا أسباب، فلا عبث فى الطبيعة ولا يعنى السبب هنا العلـة الفاعلة بل العلة الغائية، فالسبب الفاعل هو الغايـة، السـبب الذى يجذب إلى الأمام أكثر من العلة التى تدفع من الخلـف. ثم الشرط وهى الظروف المادية التى فيها يصبح العلم ممكنا. هو سباق الفعل ابتداء من القدرة حتى التحقـق. إذا تـوافر الشرط تحقق الفعل. وإذا لم يتوافر لم يتحقق الفعل. فشـرط حد السرقة الوفرة والكفاية وإشباع الحاجات الأساسية. فان لم يتوافر يتوقف الحد. ثم المانع وهى العقبة التـى تمنـع مـن تحقيق الفعل. فالجوع مانع من تطبيق حد السرقة. المانع هو الشرط السلبى أى غياب الشرط وتحول هـذا الغيـاب إلـى عقبة. ثم العزيمة والرخصة وهما شكلان للفعل فى حالتيـه المثلى أو الواقعية، طبقا لقدرات الإنسان البدنية طبقا لقاعـدة لا ضرر ولا ضرار، وأن الضرورات تبيح المحظـورات، واتفاقا مع المحافظة على الحيـاة المقصـد الأول للشـارع. وأخيرا الصحة والبطلان أى أن الأفعال قد تكون صـحيحة من حيث الشكل باطلة من حيث المضمون حماية للإنسان من التحايل على الشرع مثل من يسافر قصـدا للإفطـار فـى رمضان.

أما أحكام التكليف فهى ثمرة علم أصول الفقه. وهـى خمس أيضا، اثنان فى الحد الأقصى إيجابـا وسـلبا وهمـا الواجب والمحظور، الفعل المطلق بين الأمر والنهى، الفعـل والترك، ازدهار للطبيعة وكمالها بالفعل وحماية لها وجـودا ونماء بالترك. وهناك اثنان بين الفعل والترك اختيـارا مـن الإنسان لو شاء فعل ولو شاء ترك وهما المندوب والمكـروه إفساحا للمنافسة فى الخير، فالسابقون السابقون .وأخيرا هناك منطقة وسطى بين الإيجاب والسلب بين الضرورة والاختيار، منطقة الفعل الطبيعى الذى توجد شرعيته فى داخله وليس فى خارجه، وهو المباح. فالطبيعة بما تمثله من براءة قادرة على أن نفعل دون احتراز أو احتياط وحتى لا تصـبح الشـريعة مغلقة لكل شىء، مغطية لكل فعل. الشريعة تنظيم للطبيعـة عن خروجها إلى حدودها القصوى نحو الأطراف.

تجديد علم الأصول تيار مستمر عبـر التـاريخ منـذ الرسالة" للشافعى حتى العدة" للطوسى و"الموافقات" للشاطبى و"المعالم الجديدة للأصول" للإمام الشهيد محمد باقر الصدر. فكما استطاع تجاوز القدماء يستطيع المحدثون تجاوزه حتـى نصبح نحن المحدثين قدماء حتى يـرث الله الأرض ومـن

عليها.

من التفسير الموضوعى إلى فلسفة التاريخ

قراءة فى "السنن التاريخية فى القرآن" لمحمد باقر الصدر

١- مقدمة: الموضوع والمنهج.

بالرغم من وفرة التراث التاريخى عند القدماء، الطبرى، وابن كثير، وابن الأثير، والبلخى وغيرهم من كبار المؤرخين إلا أنه اعتمد على الروايات وقصص الأنبياء والإسرائيليات ومعرفة أخبار الأولين وراثة للشعر العربى الذى دون فيه العرب سيرهم وملاحمهم واقتفاء الأثر والأسفار ومصادر المعرفة فى الثقافة العربية القديمة. وتم الدفاع عن التاريخ ضد من يعتبره من أساطير الأولين مثل "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" للسخاوى، ولكنه ظل التاريخ المروى شفاها أو تدويناً، فناً لا علماً.

ولأول مرة يتحول التاريخ من رواية إلى علم، ومن نص إلى واقع، ومن ذاكرة يعتريها النسيان إلى عقل يستنبط، وحس يشاهد، وروح تدقق وتنتقد عند ابن خلدون الذى يبدأ "المقدمة" لكتابه فى التاريخ بالتنبيه على أغلاط المؤرخين

(*) مؤتمر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر. قم، إيران، يناير ٢٠٠١.

الذين يعتمدون على الروايات دون التحقـق مـن صـحتها مؤسساً بذلك علم نقد المصـادر التاريخيـة اعتمـاداً علـى مصطلح الحديث قبل الغرب الحديث.

ومع ذلك لم يتحول علم التاريخ إلى فلسفة فى التاريخ بل اقتصر على الفلسـفة الاجتماعيـة والسياسـية وتطـور المجتمعات، نشأة الدول وسقوطها. لم يتحـول إلـى وعـى تاريخى. حضر التاريخ فناً ثم علماً، ومع ذلك غابت فلسـفة التاريخ باعتبارها وعياً بالتاريخ[1].

ومن هنا تأتى أهمية "السنن التاريخيـة فـى القـرآن" للشهيد محمد باقر الصدر[2]. وهو كتاب صغير الحجم عظيم القدر. يتناول هذا الحاضر الغائب لمعرفة دور الإنسان فـى حركة التاريخ، فإذا كان الغرب هو واضع فلسـفة التـاريخ

---

(١) انظر دراساتنا العديدة، عن هذا الموضوع مثل: لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصـرية، القـاهرة ١٨٨٢ ص٤١٦-٤٥٦. وأيضاً: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ، هموم الفكـر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثـة، دار قبـاء، القـاهرة ١٩٩٨، ص٣٨٣-٣٩٤.

(٢) محمد باقر الصـدر: السـنن التاريخيـة فـى القـرآن، دار التعـارف للمطبوعات، بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

فكيف يمكن تلمس عناصر فلسفة للتاريخ عندنا فى المصـدر الأول للمعرفة، القرآن، والتعرف على التاريخ مـن خـلال قصص الأنبياء، وكشف حقائقه وصيغه؟ ويضاف إلى رصيد الشهيد فى إصدارات التمايز بين الأنا والآخر فى "فلسـفتنا" و"اقتصادنا" ومن أجل كتابة "فلسفتنا فى التاريخ"، وبعـد أن حاول نقد المنهج التجريبى الذى يعتز به الغرب واهما بأنـه من إبداعه فى "الأسس المنطقية للاستقراء" وإبراز منهجنـا الاستنباطى الاستقرائى، العقلى المصلحى فى دراساته العديدة عن "علم أصول الفقه"[1].

والمصطلحات فى معظمها ليسـت جديـدة باسـتثناء مصطلح أو اثنين مما يكشف عـن نيـة صـادقة للتنظيـر. "الاتجاه التجزيئى" ليس مصطلحاً بل هـو مجـرد وصـف للتفسير القديم الذى يبدأ من سورة الفاتحة وينتهـى بسـورة الناس، ربعاً ربعاً، وجزءاً جزءاً، وسورة سورة، وآية آيـة، ولفظاً لفظاً. "والتفسير التوحيدى" تعبير مقابـل يـدل علـى

---

(١) انظر دراستنا: تجديد علم الأصول، قراءة فى كتابات الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، المنهاج، السنة التاسعة، ربيـع ١٤٢١-٢٠٠٠، وأيضـاً، قضايا إسلامية معاصرة، العـددان الحـادى والثـانى عشـر ١٤٢١-٢٠٠٠م، إيران.

تجميع الآيات حول موضوع واحد. وهـو أيضـاً "للتفسـير الموضوعى"، ويشبه الدراسة الموضوعية فى الواقع وتقييمه قرآنياً. والموضوعية ليست مصطلحاً جديداً إذ تعنـى فقـط البداية بالعالم الخارجى. فالتفسير جدل بين الموضوع القرآنى والموضوع فى العالم الخارجى. إنما المصطلح الجديـد هـو "المركب النظرى" القرآنى أو النظرية. وهو الموقف القرآنى فى موضوع ما أى نظرية القرآن فى إحـدى الموضـوعات بناء علـى التفسـير الموضـوعى للنصـوص والتحليـل الموضوعى لنفس الموضوع فى العالم الخارجى[١]. وهنـاك عجمة لغوية فى بعض المصطلحات، تعريب غيـر مـألوف مثل الفسلجية تعريباً للفظ Physiologism[٢].

ويستعمل الشـهيد أسـلوب الحـوار، والـرد علـى الاعتراضات مسبقاً حتى يبنى الفكـر ويوحـد بينـه وبـين الموضوع. فالاعتراض هو الجانب الآخر مـن الموضـوع الذى يراه الآخر والذى لا يرى الوجه الأول الذى تراه الآنا. وقد يكون الاعتراض فى صيغة السـؤال وجـواب. وهـو

---

(١) السابق ص٢١-٢٢.

(٢) السابق ص٧٣.

الأسلوب المميز للفكر الأصولى، فى أصول الدين وأصـول الفقه[١].

لم يحضر التاريخ فى تراثنا القديم حضوراً بارزاً فـى العلوم النقلية الأربعة، الكلام الفلسفة والتصوف والأصـول. ففى الكلام يظهر التاريخ العام من ماضى البشرية فى النبوة إلى مستقبلها فى المعاد. ويتحول إلى تاريخ سياسى فى الفرد والأمة، وفى المواطن والدولة، فى الإيمـان والعمـل وفـى الإمامة، فإذا كان التاريخ يمثل ارتقاء مـن الماضـى إلـى المستقبل، من الباقيات الصالحات إلى عموم الأمـة، ومـن النخبة الواعية إلى زمرة المساكين فإن التاريخ السياسى يبدأ فيها من النبوة إلى الخلافة، ومن الخلافة إلى الملـك. "خيـر القرون قرنى ثم الذى يلونه"، "الخلافة من بعد ثلاثون سـنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". وقد قابل السنة والشيعة هـذا الانهيار بالارتقاء والنهوض من جديد عن طريـق المهـدى المنتظر، عند أهل السنة من علامـات السـاعة فـى آخـر الزمان، وعند الشيعة عندما يحين الوقت، ويخرج من السـر إلى العلن، فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوار قبـل نهايـة

---

(١) تساؤل وجواب، السنن ص٣٣/٣٩/٤٧-٤٨.

الزمان.

ولم يحضر التاريخ فى علوم الحكمة كمبحث مستقل نظراً لقسمتها الثلاثية إلى منطق وطبيعيات وإلهيات. وخرج حثيثاً عند إخوان الصفا لإضافتهم قسماً رابعاً "فى العلوم الناموسية الإلهية والشرعية". ونظراً لأصولهم الإسماعيلية ظهر قصص الأنبياء لديهم كإحدى صياغات فلسفية التاريخ وكما هو الحال عند أبى يعقوب السجستانى فى كتاب فى كتاب "النبوات" وفى "الينابيع".

كما ظهر عند الصوفية خاصة ابن عربى فى "فصوص الحكم" حيث يتجلى الحق والخلق تدريجياً، نبوة وراء نبوة، لا فرق بين تاريخ المعرفة وتاريخ الوجود، بين النبوة والتاريخ. ولقد عرف الحكماء والصوفية المراتب فى الفيض وفى الإشراق، ولكنها مراتب رأسية وليست أفقية، تاريخاً روحياً صاعداً أو كونياً نازلاً وليس تاريخاً إنسانياً أفقياً، يتقدم أو يتأخر. المقامات طريق صاعد من الفناء إلى البقاء، درجات على الرقى الروحى الفردى، وليست مراحل لتاريخ أفقى من البداية إلى النهاية، مراحل على التقدم الجماعى. فيصبح الأعلى هو الإمام والأدنى هو الخلف، والتحول من التقدم الروحى إلى

التقدم فى التاريخ.

وعرف أصول الفقه التاريخ، من النص إلى الواقـع، من الكتاب إلى السنة كتعين أول، ومن السنة إلـى الإجمـاع كتعين ثان، ومن الإجماع إلى القياس كتعـين ثالـث إذ يـتم الانتقال من الوحى العام فى القرآن إلى الوحى الخاص فـى السنة فى لحظة تاريخية معينة. ومن الوحى الخاص للرسول إلى وراثة الأمة فى الإجماع، فالعلماء ورثة الأنبياء، ومـن وراثة الأمة إلى الاجتهاد الفردى القادر على الحكـم بـروح الوحى على الواقع المتجدد فى الزمان والمكان.

وهناك فلسفة للتاريخ عند الشيعة ابتداء مـن الفلسـفة التاريخية والثورة على الحاكم الظالم عن طريق بيان انتصار الأنبياء السابقين كما فعل أوغسطين فى "مدينـة الله" مبينـاً انتصار الأنبياء بالرغم من هزيمة المسـيحيين أمـام غـزو الفاندال روما بقيادة ألاريك. فمدينة الله لا تهزم أمام مدينـة الأرض. أما عند المنتصر مثل أهل السنة فلا تنشـأ فلسـفة التاريخ إلا لتمجيد الفرقة الناجية، وأن الانهيار فى التـاريخ يظل مستمراً إلى يوم الدين حتى المهدى المنتظر كعلامة من علامات الساعة. فالانهيار قدر لا يمكـن الثـورة عليـه أو

الوقوف أمامه إلا بحركة إصلاحية تظهر على رأس كل مائة عام "إن الله يبعث على راس كل مائة سنة مـن يجـدد لهـا دينها".

والهدف من هذه الدراسة استئناف تطوير التاريخ، من فن التاريخ إلى علم التاريخ ومن علم التاريخ، إلـى فلسـفة التاريخ إلى الوعى بالتاريخ، ومن الوعى بالتاريخ إلى تحقيب التاريخ إجابة على سؤال: فى أى مرحلة من التـاريخ نحـن نعيش؟

ولا يكفى عرض "السنن التاريخية فى القرآن"، تكرار مادته، وشرح أفكاره أو تلخيصها وكأننا مازلنا فـى عصـر الشروح والملخصات حيث يتوارى الباحث وراء موضـوعه تحت وهم الموضوعية والحياد مع أنه جـزء مـن المـادة ومسئول عنها مسئولية القدماء. فهو ابن الحضارة الإسلامية وليس متفرجاً عليها، من داخلها وليس من خارجهـا، وهـو مسئول عن تطويرها وليس فقط مدحها وتقريظهـا أو بيـان مثالبها وعيوبها. فهو باحث وطنى، ينتمى إلى التراث، وليس مستشرقاً غربياً ينفصل عنه. هو صاحب دار وليس ضـيفاً عليها.

ومن هنا أتت أهمية القراءة والتأويل باعتباره منهجـاً. فالعلم تراكم تاريخى على مراحل، ولا أحد يبدأ من الصـفر ولا حتى الأنبياء. إذ يبدأ كل نبى بمراجعة تجارب الأنبيـاء السابقين والإحالة إليهم، ربطاً للحاضر بالماضى، والماضـى بالحاضر، فى جدل الاتصال والانقطاع. تعنى القراءة البداية بنقطة التقاء بين الباحث والموضوع، اتفاقاً أو اختلافاً، فـى مسئولية مشتركة بهدف إكمال الموضوع أو إعادة بنائه مـن عصر إلى عصر وإعادة تركيبه من مستوى إلى مسـتوى، وإعادة البرهنة عليه من النقل إلى الواقع، ومن النص إلـى التجربة، ومن الشواهد النصية إلى الشواهد التاريخية. السابق يبدأ، واللاحق يبدأ بداية ثانية فى مسار متواصل، من جيـل إلى جيل. ولما تعددت القـراءات طبقـاً لتعـدد العصـور واختلافهما فإن كل قراءة تأويل. وهذا لا يعنى الخروج عن التحليل "الموضوعى" للنص. فالنص ليس جثة هامدة، أثـراً ميتاً، بل هو حامل حى لمجموعة من التجارب، تتكرر فـى عصر، ويتحمل مسئوليتها الجميع. التأويل قراءة واحدة مـن عدة قراءات محتملة. القراءة تناص بين النص القديم والنص الجديد، والتأويل فهم و إدراك وإثارة للتساؤل وفـتح لبـاب

الاجتهاد[1].

ويصعب تطبيق منهج تحليل المضمون على "السـنن التاريخية فى القرآن" لأنه ليس نص المؤلف بل إعادة صياغة عباراته وترتيب أفكاره من شخص آخر، وربما كان التبويب أيضاً منه. فأغلب الظن أنها محاضرات شفاهية مثل كثير من أعمال الشهيد على علم أصول الفقه[2].

ليس المطلوب تقريظ أحد أو تقليده ولا حتـى الإمـام المعصوم. فالتقليد ليس مصدراً مـن مصـادر العلـم. أمـا الاجتهاد، وهو أحد مصادر التشريع، فهو مصدر للعلم. "هـم رجال ونحن رجال. نتعلم منهم ولا نقتدى بهم" كما حدد أمين الخولى صلته بالتراث القـديم. لا يكـون تعظـيم القـدماء واحترامهم وتقديرهم عن طريـق تقليـدهم بـل تطـويرهم وتجاوزهم. فالتقدم سنة الكون، والعلم تراكم تاريخى. ولـولا نقد أفلاطون لأرسطو لما كان أفلاطون ولا أرسطو. ولـولا نقد ماركس والهيجليين الشبان لهيجل لما كـان هيجـل ولا ماركس ولا اليسار الهيجلى. ولولا نقد المسيحية للممارسات

---

(١) انظر دراستنا: قراءة النص، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص٥٢٣-٥٥٠.

(٢) وقد قام بذلك الشيخ محمد شمس الدين.

اليهودية والمسيحية لما تأكدت وحدة الأديان واكتمالها، ولمـا حدث تحقق لها فى التاريخ. وهو معنـى الفعـل الألمـانى Aufheben الذى يستعمله هيجل كثيراً والذى يعنى فى نفس الوقـت النفـى والإثبـات، والوضـع والرفـع، والتنزيـل والتأويل[1].

٢- الموروث والوافد.

ينهل الفكر العربى الإسلامى المعاصر من مصدرين: الأول الموروث القديم الذى مازال حياً فى الثقافتين العلميـة والشعبية، عند النخبة وعند الجماهير. والقابع فى النفس مـن أغوار التاريخ، سواء كانت الأصول الأولى، القرآن والحديث أم العلوم الإسلامية التى صدرت عنهما، العقلية النقلية: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. والنقلية الخالصـة: القـرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، وربما العقليـة الخالصـة الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعـي كالطب والصيدلة والنبـات والحيـوان والمعـادن أو حتـى

---

(١) وقد كتبنا من قبل "حوار الأجيال" بهذا المنهج الذى يقوم على النفى والإثبات، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

الإنسانية مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ والثانى الوافد من الغرب الحديث منذ مائتى عام منذ عصر الترجمة الثانى عن الغرب فى القرن التاسع عشر الميلادى المشابه لعصـر الترجمة الأول فى القرن الثانى الهجرى. وكما تمت الترجمة الأولى عن اليونانية والفارسية أساسـاً واللاتينيـة والهنديـة فرعا، كذلك تمت الترجمة الثانية عن الإنجليزية والفرنسـية أساساً، وعن باقى اللغات الأوروبية، الألمانيـة والإيطاليـة والأسبانية فرعاً. أما الواقع المعاصر فهو الدافع على التأليف، هو هم العصر، أحزانه ومآسيه. وهو ما يتفاعـل المـوروث والوافد فيه. هو المصب للرافدين، والقلب للرئتين، والعقـل للعينين. ولما كان المصدر الأول أبعد فى التاريخ على مدى خمسة عشر قرناً فإنه أعمق فى الـوعى التـاريخى وأكثـر اتساعاً من المصدر الثانى الأحـدث والأضـيق والـذى لا يتجاوز مائتى عام. المصـدر الأول أكثـر انتشـاراً عنـد الجماهير والنخبة على حد سواء، فى حين أن المصدر الثانى أكثر حضوراً عند النخبة. ولما كانت النخبة هـى الحاكمـة، أصبح المصدر الثانى أكثر تـأثيراً مـن خـلال الجامعـات ومراكز الأبحاث. والمصدر الأول أكثر اتساعاً مـن خـلال

أجهزة الإعلام والجامعات التقليدية والتعليم الدينى. أما الواقع المعاصر فهو الباعث الدفين فى الوعى الشعبى الذى قد يتحرك عن لا وعى عند الجماهير دون وعى نظرى، وعند النخبة فى التساؤل والبحث النظرى. ومن ثم يكون السؤال: كيف يتحول هذا الواقع من مستوى اللاوعى النظرى إلى مستوى الوعى النظرى عند الجماهير فى شكل ممارسة، وعند النخبة من مستوى الوعى النظرى إلى المستوى الوجودى الحياتى للإجابة على سؤال: فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

بالنسبة للمصدر الأول، لفظ "سنن" لفظ قرآنى. ورد فى القرآن مفرداً أكثر منه جمعاً، وغير مضاف إلى ضمير إلا مرة واحدة، ضمير المتكلم الجمع "سنناً" إشارة إلى الله وحده[1]. فالسنن لا تضاف إلا إليه. وفى المفرد تضاف إلى الأولين وإلى الذين خلوا من قبل أى أنها قانون تاريخى، تحقق فى الماضى، ويستدعى النظر والتأمل فيه. فالماضى

---

(١) ورد لفظ "سنن" مفرداً (١٣ مرة)، ومضافاً إلى الأولين (٤ مرات)،وإلى الله للذين خلوا من قبل مفرداً (٥ مرات)، وإلى الله (٤ مرات)، وجمعاً "سنن" (مرتان)، ومضافاً إلى ضمير المتكلم "سننا (مرة)، وجمعاً (مرتان).

حاضر، والتاريخ شاهد. وتعنى الثبات والإطراد ضد التحول والتبدل. تعنى ﴿**سنة الأولين**﴾ قوانين الشعوب السابقة والتى تنطبق على الشعوب الحالية. ومن ثم فهـى مـدعاة للعظـة والاعتبار ثم الإيمان بالله الذى وضع هذه السنن فى التاريخ، وهو نفس استعمال ﴿**سنة الله**﴾ فى الذين خلوا من قبـل، لا فرق بين أفعال الله وقوانين التاريخ، كلاهما حتمـى. وهـو المعنى الذى يعاد تأكيده عدة مرات. ويستعمل تعبير ﴿**سـنة من قد أرسلنا قبلك**﴾ مرة واحدة أى سنن الـوحى والنبـوة، قوانين التاريخ وأفعال الله المدونة. ومرة واحدة يستعمل لفظ "سنن" غير مضاف ﴿**قد خلت من قبلكم سنن فسـيروا فـى الأرض**﴾. فالسنن لها وجود موضوعى بصرف النظر عـن إرادة الله وإرادة البشر.

وتختلف الأقسام التسعة فى "السـنن التاريخيـة فـى القرآن" فى مقدار الاعتماد على الشواهد النقلية من القـرآن والحديث مما يجعلها متباينة فى الحجم. وتغلب آيات القـرآن على الحديث على عكس ابن خلدون الذى اعتمد فى ذكر أمر الفاطمى فى "المقدمة" على أكثر من خمسين حديثاً فى نهايـة

الزمان ونهضة التاريخ[1]. وهناك فصلان عقليان خالصـان، الأول للتنظير "التفسير القرآنى بين التجزيئى والتوحيـدى"، والثانى "علاقة النظرية القرآنية بالتشريع الإسلامى".

ومن الموروث يـذكر الأنبيـاء والأوليـاء والأئمـة والمؤرخون والخلفاء والمصلحون وبعـض أقـارب النبـى وزوجاته، ويأتى فى المقدمة "الرشيد" نمـوذج حـب الـدنيا وإيثاره على حب الله، ثم الإمام على أمير المـؤمنين وابـن القرآن مع الاستشهاد بقولين له، ثم الطبرى نموذج التفسـير التجزيئى، ثم الطوسى والحلى. ومن الأنبياء يأتى الرسـول أولاً كنموذج للمثل الأعلى، ثم موسى كنموذج لقيـام الأمـم وسقوطها. ثم يذكر موسى بن جعفر الـذى سـجنه الرشـيد ونموذج الإمام. ثم تذكر خديجة زوجة الرسول وأبو طالـب عمه. ثم يتوالى الأئمة مثـل الحسـن والحسـين والإمـام المعصوم، والمؤرخون مثل الرازى وابن باجه، والخلفاء مثل عثمان وعمر، والمؤرخون مثل ابن خلـدون، والمصـلحون مثل رضا خان فى إيران وأتاتورك فى تركيا، والذين آثـروا

---

(١) يذكر فى الكتاب ١٢٨ آية فى مقابل ٤ أحاديث. وأكبر الأقسـام ذكـراً للإلهيات الثانى (٣٨)، ثم السادس (٣٠)، ثم السابع (٢٢)، ثم الثالث (١٤)، ثم الرابع (١٢)، ثم الخامس (١٠)، ثم التاسع (١).

الدنيا على الآخرة مثل عبد الرحمن بن عوف، والقتلة مثـل عبد الرحمن بن ملجم قاتل على الـذى قـال "فـزت ورب الكعبة"[1].

وتذكر أربعة أحاديث للرسول تحث على إيثار الآخرة على الدنيا[2]. وتبين أن ميراث الأنبياء ليس الذهب والفضـة والعقار بل العلم والحكمة. وكلها مجمعة فى نهاية المطـاف، حديث الروح. كما يحال إلى كتاب "الجواهر" وهـو شـرح شامل لروايات للكتب الأربعة أشبه بالفقـه علـى المـذاهب الأربعة. لا يبدأ برواية رواية وإنما يصنف روايات الكتـب الأربعة طبقاً للموضوعات مثل البيع والجعالة وإحياء الموات والنكاح، ثم يقارن بينها، ويخرج منها بنظرية لأنه لا يمكـن الوصول إلى الحكم الشرعى من رواية رواية بل مـن بنيـة

---

(١) الرشيد (١٦)، على ابن أبى طالب (١٢)، الرسول (٥)، الطبـرى (٤)، موسى، الطوسى، الحلى، موسى بن جعفر (٣)، أبو طالب، خديجة (٢)، الحسين، الإمام المعصوم،الرازى، ابن ماجه، رضا خان، أتاتورك (١).

(٢) وذلك مثل "حب الدنيا رأس كل خطيئة"، "الدنيا كماء البحر"، "من أصـبح وأكبر همه فى الدنيا فليس له من الله شىء"، إنا معاشر الأنبياء لا نورث ذهباً ولا فضـة ولا عقـاراً إنمـا نـورث العلـم والحكمـة"، السـنن ص١٥٦/١٦٨.

نظرية لمجموع الروايات فى حكـم واحـد. وهـو الاتجـاه الموضوعى فى شرح الأحاديث[1]. كما أن الصحابة الـذين عاشوا فى كنف الرسول الأعظم لم يتلقوا النظريات بصـيغ عامة بل تبقوها إجمالياً ارتكازياً. انتقشت فى الأذهان وسرت فى الأفكار. وساعد على ذلك الجـو الاجتمـاعى والفكـرى خاصة بعد التفاعـل بـين الحضـارة الإسـلامية وبـاقى الحضارات المجاورة. كما يحال إلى الرسول كمناسبة لنزول آية ﴿**ويستعجلونك بالعذاب**﴾ عندما استعجل الكفار الرسـول بالعذاب تحدياً له[2].

ثم يأتى ذكر على بن أبى طالب، ويستشهد بالعديد من أقواله لإثبات نظرية التفسير التوحيدى. فهو ابن القرآن القائل "ذلك القرآن فاستنطقوه. ولن ينطق ولكن أخبركم عنه إلا أن فيه علم ما يأتى والحديث عن الماضى ودواء دائكم ونظم ما بينكم". وهو أفضل تعبير عن التفسير الموضوعى بـالحوار مع القرآن وطرح المشاكل الموضوعية عليه أى الحصـول على الإجابة القرآنية بعد طرح الأسئلة عليه، وليس الحـديث

---

(١) السابق ص١٦٩/٣٢.

(٢) السابق ص٩١/٤٠.

عن القرآن من طرف واحد، موضـوع بـلا ذات، مجـرد تسجيل لوقائع جزئية دون تنظير عقلى موضوعى. وتـذكر أقوال أخرى تميز بين ثلاثة أنواع من العلماء، العالم الربانى، والعالم على سبيل النجاة، والهمج الرعاع فقهـاء السـلطان سبب الفساد فى المجتمع الصالح. وليس لهؤلاء العلماء عقل مستقل ولا إرادة مستقلة. مهمة المجتمع تحويلهم إلى القسـم الثانى، العالم لنفسه ثم إلى تابع بإحسان على حـد التعبيـر القرآن إلى مقلد بوعى وتبصر بتعبير الفقه، فى حين تريـد الفرعونية توسيع هذا القسم الثالث والإكثار مـنهم. وتـذكر أقوال أخرى فى استصغار الدنيا والزهد فيها، وأنهـا مكـان لإقامة الحق ودحض الباطل، ورؤيـة الله فـى كـل شـىء ويشارك على فلاسفة الإغريق فى الاعتقاد، ويزيد عليهم حب الله(١).

وتؤخذ سيرة على بن أبى طالب علـى أنهـا السـيرة

---

(١) مثل "إن إمارتكم هذه لا تساوى عندى شيئاً إلا أن أقيم حقـاً أو أدحـض باطلاً"، "الدنيا كماء البحر، كلما ازداد الإنسان منه شراباً ازداد عطشاً"، "الناس ثلاثة: عالم ربانى، ومتعلم على سبيل النجـاة، وهمـج رعـاع ينعقون مع كل ناعق"، "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه وقبله وبعـده"، السابق ص٣٥/٥٣/١٦٥/١٦٨/١٦٩.

الفاضلة التى تحقق المثل الأعلى. فقد كان يعمـل لله ولـيس لدنياه، يحذو حذو الرسول. كان أطوع الناس له فـى حياتـه وبعد مماته، وأكثر الناس عملاً فى سبيل الدين، وتضحية فى سبيل الإسلام. وقد جعل حب الله عليا يقف موقف الشجاعة، شجاعة الحرب، وشجاعة الرفض، وشجاعة الصـبر. شـد حزامه وقد ناهز الستين، وهجم على الخوارج وحـده فقتـل أربعة آلاف لأن حب الله أسكره. وهى مبالغة يثيرها الخيـال تقريظاً للبطولة. وصبر على حقه فى قمة شبابه حفاظاً علـى وحدة الأمة مادام خصومه يحافظون على شـعائر الإسـلام. ورفض البيعة عندما عرض عليه أن يبـايع علـى شـروط تخالف كتاب الله بعد مقتل الخليفة الثانى. وهو نموذج العلم. فكل طالب علم حاله حال على ابن أبى طالب[1].

والحسين أطهر الناس وأزكاهم وأطيبهم وأعدلهم. وقع عليه الظلم كما وقع على موسى. فقد قتل هو وأصحابه وأهل بيته. كما وقع على موسى العذاب، والتيه أربعين يوماً مـع قومه جزاء على الظلم والطغيان والتمرد. فقد شـمله الظلـم

(١) السابق ص١٦٧-١٧٠.

وهو أطهر الناس وأزكاهم وأشجعهم لأنه جزء من الأمة[(١)].

وعلى الطرف الآخر نموذج هارون الرشيد، نمـوذج حب الدنيا، فقد سجن الإمام موسى بن جعفر نمـوذج حـب الآخرة. وهو نموذج عبد الرحمن بن عوف فى خياره بـين عثمان وعلى، عالماً بفضل علي على عثمان الذى فتح بـاب الفتن إلى آخر الدهر. وقد سمع ذلك من عمر نفسه. فقد خان عبد الرحمن بن عوف الأمانة وهو يعلم أن الرسول قد جعل علياً خليفة من بعده[(٢)].

ويضرب المثل بقوم لوط على أن الشـذوذ الجنسـى معارض لسنن التاريخ، ويؤدى إلى خراب المجتمع وفنائـه. كما يضرب المثل للحوادث التى لا تنطبق عليها سنن التاريخ بل القوانين الفزيائية وقوانين الكون مثل موت أبـى طالـب وخديجة فى سن معين، وأثر الجسد والشيخوخة فى انقضـاء أجل عثمان الذى ناهز الثمانين. وقد أثرت هـذه الحـوادث الطبيعية فى تاريخ الإسلام. ولو أن عثمان مات مبكراً وأتى على بعده لما حدثت الفتن التى حدثت بعد ذلك. والتـاريخ لا

---

(١) السابق ص٥٥.

(٢) السابق ص١٧٠.

يعرف "لو" لأنها تفتح باب الشيطان [1].

وينقد الإمام الشهيد المـؤرخين القـدماء رغبـة فـى تجاوزهم. فالطبرى نموذج المنهج التجزيئى فى التفسير مـع ابن ماجه والرازى والشيخ الطوسى، بالإضافة إلى التكـرار الجامد الذى لا حياة فيه. ولا تتحكم سنن التاريخ فـى كـل المساحة التاريخية وفى كل القضايا التى يتناولها الطبرى فى تاريخه. فالتاريخ كتاب مفتوح وليس كتابـاً مغلقـاً كتـاريخ الطبرى. وتتغير مناهج التاريخ بتغير العصور. فعصر الشيخ الطوسى غير عصر المحقق الحلى. وعيب التفسير بالمأثور الوقوع فى خطأ الروايات وأغلاط السابقين، ودخول خرافات القدماء والإسرائيليات والديانات السابقة. وأخيراً أتـى ابـن خلدون فى دراسته للتاريخ وكشف عن سننه وقوانينه[2].

وقد استأنف الغرب ما بدأه ابن خلدون. إذ اتجه الفكر الأوروبى منذ عصر النهضة إلى تجسيد المفهوم الذى حققـه المسلمون الذين لم يتوغلوا فى أعماقه. وتنوعت الأبحاث عند الأوروبيين فى فهم التاريخ ومعرفة قوانينه. ونشأت تيـارات

---

(١) السابق ص٧٣-٨٩/٧٤.

(٢) السابق ص٧٧/٧٤/٣٨/٣٣/٢٩.

فكرية مثالية ومادية ومتوسطة ومدارس متعـددة أشـهرها المادية التاريخية بعد أن نبه القرآن عليها. فالمادية التاريخية استئناف لطريق القرآن. ويبقى للقرآن الكريم مجده أنه طرح هذه الفكرة لأول مرة على ساحة المعرفة البشرية. ومن ثـم تصبح دراسة نظريات القرآن أكثر إلحاحاً، خصوصـاً مـع بروز النظريات الحديثة من خلال التفاعل بين إنسان العـالم الإسلامى وإنسان العالم الغربى بما يملك من رصـيد كبيـر وثقافة متنوعة فى مختلف مجالات المعرفة البشـرية حيـث وجد الإنسان المسلم نفسه أمام نظريات كثيرة فـى مختلـف مجالات الحياة. فكان من الضرورى لتحديد موقف الإسـلام من هذه النظريات استنطاق نصوصه لمعرفة مواقفه إيجاباً أم سلباً ولمعرفة هذه النظريات الإسلامية التـى تعـالج نفـس الموضوعات التى عالجتها التجارب البشرية الأخرى. وقـد أثرت الحضارات المجاورة قديماً فى التفسـير الموضـوعى للتاريخ. فقد قدمت الحضارات القديمة عروضاً نظرية لعديد من الموضوعات فى المنطق والطبيعيات والإلهيات. فاضطر الحكماء إلى مقابلة نظرية بنظرية، ونسق بنسـق، وحكمـة بحكمة. فلما أنتج الغرب الحديث فلسفة التـاريخ لـم ينـتج

المسلمون المعاصرون فلسـفة مقابلـة للتـاريخ. فأوروبـا المعاصرة هى المرآة التى تتـراءى فيهـا صـورة العـالم الإسلامى.

وترتبط فلسفة التاريخ فى الغرب بالاسـتعمار. إذ أن تحقيب التاريخ لا يتم إلا فى حضارة منتصرة، فى ذروتها أو فى نهاية التاريخ. أما الأمة الإسلامية بعد أن ضـاع منهـا المثل الأعلى فقد تداعت أمام الغزو العسكرى من الخارج أو انصهرت فى مثل أعلى أجنبى كما فعل رضا خان فى إيران وأتاتورك فى تركيا، انبهاراً بالمثل الأعلى للإنسان الأوروبى المنتصر بعد أن أضـاعوا مـثلهم الأعلـى. أمـا الحركـة الإصلاحية فقد اختارت إعادة المثل الأعلى من جديد. وقـد انهار المثل الأعلى الأوروبى كما تنبأ بذلك القرآن فى وصفه لقوانين انهيار المجتمعات مثل ﴿**وكذلك جعلنا فى كل قريـة أكابر مترفيها ليمكروا فيها. وما يمكرون إلا بأنفسهم**﴾. فقد سيطر هتلر والنازية فى جزء من أوروبا ليحطم كل ما فيها من خير وإبداع، ويقضى على مكاسب ذلك المثـل الأعلـى الذى رفعه الإنسان الأوروبى الحديث والذى تحول بالتدريج

إلى مثل تكرارى[1].

وتفسير القرآن للتاريخ ليس تفسيراً غيبياً بل هو تفسير علمى موضوعى. وليس تفسيراً إلهياً مثل التفسير الإلهى عند أوغسطين وغيره من المفكرين المسيحيين اللاهوتيين[2]. كما ينتقد الإمام الشهيد التفسير الليبرالى للتـاريخ الـذى يجعـل لإرادة الإنسان الفردى الحر الأولوية على إرادة المجتمعـات والشعوب وقوانين التاريخ الموضوعية. فقد فـات الإنسـان الأوروبى المحتوى والمضمون حين جعل الحرية هدفاً. وهذا صحيح، ولكنه صير هذا الهدف مثلاً أعلى بينما هو إطار إذا خرج عن محتواه أدى إلى الويل والـدمار الـذى تواجهـه الحضارة الغربية اليوم. تصور الغرب أن هناك تناقضاً بـين سنن التاريخ وإرادة الإنسان. ووقع فى وهم التنـاقض بـين الضرورة والحرية. ثم ضحى بالتـاريخ لصـالح الإنسـان. وعظّم دور البطل فى التاريخ كما فعل كارلايل فى "البطـل والبطولة"، ومطبقاً ذلك على محمد بحجة أنه ما دام الإنسان مختاراً فلابد من استثناء المساحة التاريخية مـن السـاحات

---

(١) السابق ص٤٠-٤١/١١٥/١٢٢.

(٢) السابق ص٦٩/١١٧-١١٨/٨٦-٨٧/٧٩-٨٠.

الكونية فى مقام التقنين الموضوعى. وعلى الضد توهم بعض المفكرين الأوربيين مثل هيجل أن المجتمع كائن عملاق لـه وجود وحدوى عضوى متميز عن سائر الأفراد. وكل فـرد خلية فيه. وهو تصور أسطورى. إذ لا يوجد إلا الأفراد دون هذا العملاق وراءه. لا يوجد إلا زيد وبكر وخالد. إن مناقشة هيجل فلسفياً تخرج عن إطار البحث. وهو موقـف مـرتبط بكامل الهيكل النظرى لفلسفته، وهو غير صحيح. لا حاجـة لمثل هذا الافتراض الأسطورى للتمييز بين عمل الفرد وعمل المجتمع. المجتمع هو البعد الثالث للفرد بعد السبب والغايـة. مادته وأرضيته تجعله يدخل فى كتاب الأمة الجاثيـة أمـام ربها. والحقيقة أن تصور هيجل للمجتمع العضوى أقرب إلى تصور الأمة. ولا تناقض بين إثبات ذاتية الفرد وذاتية الأمة كما هو الحال عند إقبال. ويستعمل الإمـام الشـهيد ألفـاظ أرسطو فى وصف الأبعاد الثلاثة لعمل الفرد والأمة. العلـة الفاعلة والعلة الغائية والعلة المادية.

ويحظى ماركس والمادية التاريخية بالنصيب الأوفـر فى التعامل مع فلسفة التاريخ فى الغـرب لأنهـا أشـهرها

وأكثرها أثراً وربما أخطرها[1]. فكما أن علياً فى المـوروث هو الأكثر تردداً فإن ماركس فى الوافد هو الأكثر ذكراً مما يفرض إمكانية تأويل على بماركس، وماركس بعلى[2]. ومع ذلك فإن المادية التاريخية تعطـى نظريـة ضـيقة لتفسـير التناقض فى المجتمع. فبالرغم من الذكاء الخارق لماركس لم يستطيع تجاوز حدود النظرية التقليدية للإنسـان الأوروبـى الذى يرى أن العالم ينتهى خارج أوروبا كما يعتقـد اليهـود أنهم هم الإنسانية كلها. وهو نقد يقدمه الإمام الشهيد للمركزية الأوروبية وللعنصرية اليهودية[3]. كمـا أن الأوروبـى لـم يستطع التخلص من هيمنة العامل الطبقى الذى لعب دوراً فى المادية التاريخية، وكأن التناقض كله طبقى بين مـن يملـك وسائل الإنتاج ومن لا يملك شيئاً. ويعمـل لصـالح الطبقـة الأولى، ولا ينال إلا الكفاف. ويشتد هذا الصراع مع تطـور

---

(١) طبقاً لتحليـل المضـمون مـاركس (٨)، هيجـل (٣)، أرسـطو (٢)، أوغسطين، هتلر، فلاسفة الإغريق (١).

(٢) "وقد تكون المادية التاريخية أشهر هذه المدارس وأوسعها تغلغلاً وأكثرها تأثيراً فى التاريخ نفسه"، السابق ص٦٣.

(٣) انظر كتابنا "مقدمة فى علم الاستغراب" الدار الفنيـة، القـاهرة ١٩٩١، ص٣٦-٤٣.

الآلة الصناعية الذى يؤدى إلى تخفيض مستوى المعيشة. ويعطى فرصة للطبقة المالكة لتخفيض أجر العامل. كما أن الآلة توفر العمال، فتطرد الرأسمالية الفائض منهم مما يؤدى إلى ثورة العمال لتقضى على التناقض الطبقى وبالتالى تنتهى كل التناقضات الأخرى. وهو زعم من المادية الجدلية والثورة المادية، نظرة ضيقة لا تتفق مع الحقيقة والواقع والتاريخ. التناقض الطبقى ليس وليد تطور الآلة بل من صنع النظام الرأسمالى. إنما هو الإنسان الأوروبى الذى أفرز نظاماً رأسمالياً بفضل الآلة. الإنسان هو الذى يصنع الاستغلال، ويفرز النظام الرأسمالى حينما يجد الآلة البخارية والكهربائية. اعتقدت المادية التاريخية أن الآلة تصنع الاستغلال والنظام المتناسب معها فى حين أن الآلة ليست هى الصانع. الآلة إمكانية. أما الصانع فهو الإنسان بمحتواه الداخلى لمثله الأعلى.

وطبقاً لنبوءة ماركس كان من المفروض أن يقع تناقض وصراع طبقى بين الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة فى المجتمعات الأوروبية الصناعية التى تطورت فيها الآلة تطوراً كبيراً مثل انجلترا وأمريكا وفرنسا وألمانيا. كان من

المتوقع إيمان العامل الأوروبى بضرورة الثـورة لتصـفية التفاوت الطبقى. والواقع أن الرأسمالية قد ترسخت ولم تنهار المجتمعات الأوروبية والأمريكية. بينما تحققت نبوءة ماركس فى دولة غير صناعية مثل روسيا والصين. فلم يعش هـذان البلدان التناقض الطبقى بالمعنى الماركسى. وانهارت بالرغم من أنها لم تكن دخلت بعد عصر الثورة الصـناعية. وازداد العمال رخاء فى الدول الرأسمالية. وتحولت النقابات العمالية إلى هيئات شبه ديموقراطية دون وقوع ثورة. تتصافح مـع أصحاب رؤوس الأموال للتسليم بحقوق العمال عن طريـق البرلمانات والنقابات والانتخابات. فوقع العمال فى حالة مـن الاسترخاء السياسى. فهـل كـان مـاركس سـىء الظـن بالرأسماليين وضاعت نبؤاته لهم أم أن هؤلاء الرأسـماليين دخل الرعب فى قلوبهم من الماركسية وتوريثها فحاربوهـا حتى لا يثور العمال ضدهم؟ هل دخل الإسلام قلوبهم؟ هـذه كلها احتمالات غير واردة. هناك تناقض آخر قبل الصـراع الطبقى لم يكتشفه ماركس، التناقض بين الأغنيـاء والفقـراء على مستوى الشعوب وليس داخل المجتمعات، بين أوروبـا وأمريكا فى مقابل شعوب العالم الثالث. فقد خرج الأوروبـى

خارج أرضه لاكتشاف كنوز غيره فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ماس تنزانيا، وحديد ورصاص ونحاس ويورانيـوم أفريقيا، وقطن مصر، وتنباك لبنان، وخمر الجزائـر. وهـو التناقض بين المحور الرأسمالى بطبقيته وباقى شعوب العالم. لقد رأى الرأسمالى الأمريكى أن من مصلحته أن يقاسم العالم شيئاً من الغنائم لاستمرار النظام الرأسمالى علـى مسـتوى الشعوب وليس على مستوى الطبقات. التناقض إذن له صيغ متعددة وأصل واحد هو التناقض الرئيسى الجدلى الإنسـانى. وهو ليس فى حاجة إلى صيغ، هو التناقض داخل الإنسـان الذى يفرغ صيغه الخارجية. وهى نظرية الجهادين، الأصغر للنفس، والأكبر للعدو. وهى نظرية واقعية منفتحـة تثبتهـا التجربة البشرية فى مقابل النظرية الضيقة للصراع الطبقى، والتناقض الاجتماعى، وسيطرة القوى على الضعيف. ومـن ثم ينقل الإمام الشهيد الصراع من المجتمع إلى الإنسان أولاً وإلى الشعوب ثانياً[1].

---

(١) السابق ص١٣٩-١٤٨.

٣- التفسير الموضوعى.

يجمع "السنن التاريخية فـى القـرآن" بـين المـنهج والموضوع. المنهج هو "التفسير الموضـوعى" أو "التفسـير التوحيدى"، تفسير آيات القرآن، وتجميـع الآيـات المتعلقـة بموضوع واحد، وتفسير بعضها ببعض. فـالمنهج نظريـة التفسير[1]. المنهج نص وليس واقعاً، نقل وليس نقداً، روايـة وليس ملاحظة ومشاهدة. ويتكون من خطوات ثلاث.

أ- تجميع الآيات حول موضوع واحد. ويسهل ذلك من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن. المهم إيجاد بنيـة عقليـة أو واقعية بعد تبويبها من حيث الشكل اللفظـى أو مـن حيـث المضمون أى المعنى والعلاقات. وهـو الموضـوع علـى مستوى التعبير.

ب- تحليل المضمون فى العـالم الخـارجى، خـارج النص، وهو ما سماه الأصوليون القـدماء تحقيـق المنـاط. فالموضوع فى النص وخارج النص، فى الوحى وفى العالم،

---

(١) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، همـوم الفكـر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، دار قبـاء، القـاهرة، ١٩٩٨، ص١٧-٥٦.

فى الكلمة وفى الشىء، فى اللغة وفى الوجود. ومن ثم لا فرق بين استنباط قوانين التاريخ من النص واستقرائها فى الواقع نظراً لوحدة النص والواقع وكما وضح من "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". وهو الموضوع على مستوى العالم.

جـ - انكشاف الموضوع فى النص وفى العالم وفى الشعور كتجربة حية. فالنص فى النهاية مستوى صورى، يتم فهمه بالعقل الخالص. والعالم الخارجى مستوى مادى تتم ملاحظته بالحواس. وكلا المستويين يصبان فى الشعور، تجربة حية. فالعقل مرتبط بالحدس. والعالم تجربة شعورية. وهو الموضوع على مستوى الشعور[1].

وتبويب الفقه القديم أول نوع من التفسير الموضوعى وجمع القرآن خاصة الأحاديث حول موضوعات واحدة، مثل "الفقه على المذاهب الأربعة" أو "الخمسة" بعد إضافة الفقه الجعفرى بعد أن اعتبره الشيخ شلتوت المذهب الفقهى

(١) وقد كنا فى بداية شبابنا طرحنا هذه التساؤلات مثل: "هل لدينا نظرية فى التفسير؟"، "أيهما أسبق نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟"، "عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟"، قضايا معاصرة، ج١، فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٦٥-١٧٦.

الخامس. ومثال ذلك كتاب الجـواهر الأربعـة" فـى الفقـه الشيعى[1].

وعلم الحديث أيضاً نوع من التفسير الموضوعى لأنه تجميع للأحاديث حول موضوع واحد. ويمكن إضـافة علـم السيرة أيضاً لأنه تجميع لعديد من الأحاديث طبقـاً لسـيرة الرسول منذ مولده حتى وفاته. بل إن علوم القـرآن أيضـاً تأسست نتيجة للتفسير الموضوعى لأنها تجميع للآيات حول موضوع واحد على مستوى اللغة: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيـد، والخـاص والعام، والأمر والنهى، والمستثنى والمستثنى منـه أو علـى مستوى الزمان مثل الناسخ والمنسوخ أو المكان مثل "المكى والمدنى" أو على مستوى الموقف الإنسـانى مثـل "أسـباب النزول".

التفسير التجزيئى هو نمـوذج التفسـير القـديم عنـد الطبرى والرازى والطوسى. يخلو مـن التـراكم المعرفـى وجمع جوانب الموضوع فى رؤية كلية واحدة. لذلك قد تقـع التحليلات الجزئية فى تناقضات بينها عند المفسـر الواحـد

(١) السابق ص٣٠.

لغياب منظومة كلية للوحى كتصور للعالم. كما يخضع المنهج التجزيئى إلى الأحكام المسبقة والتفسيرات المذهبية والعقائدية مثل موضوع الجبر والتفويض، فأصبح التفسير الجزئى تشريعاً للمذهب المسبق. خرج التفسير من المذهب، ولم يخرج المذهب من التفسير. يستهدف مفهوم الله لأنه بؤرة الدين، ومظان الخطر من الديانات المجاورة التى تحمل تصورات مختلفة فى حاجة إلى تصحيح. وقد تغيرت مظان الخطر الآن من عقيدة الأمة إلى ثرواتها وأرضها واستقلالها ووحدتها.

أما التفسير الموضوعى فيتجاوز التفسير بالمأثور والرواية التى تثير مشكلة صحتها التاريخية ومدى اتفاقها واختلافها مع العقل. كما يتجاوز التفسير بالمأثور عن المعصوم أو عن السلف إلى التفسير بالمعقول. خطوة نحو الاعتزال الجديد. ويتجاوز التفسير اللفظى للمفردات وشرح المصطلحات إلى تفسير اجتهادى مبدع يذهب إلى ما وراء المدلول اللفظى. كما يتجاوز التفسير البلاغى والأدبى للقدماء، والكلامية والصوفية والفقهية طبقاً لمنظومة العلوم القديمة. كما يتجاوز التفسيرات التشريعية والاجتماعية فى

الحركات الإصلاحية الحديثة مثل "تفسير المنار" لرشيد رضا. التفسير الموضوعى هو تفسير بالمضمون وليس تفسيراً بالشكل مثل كل التفسيرات اللفظية والبلاغية والأدبية. كما يتجاوز التفسير المتحيز وهى التفسيرات العقائدية والفلسفية العقائدية التى تشد النص القرآنى وتؤوله كى يتفق معه. وهو تفسير غير منحاز بالرغم من صعوبته. واستحالة بداية التفسير دون أن يكون موجهاً نحو هدف معين وإلا وقع فى تحصيل الحاصل والتكرار والشروح اللفظية واللغوية. لا يعنى لفظ الموضوعى "الموضوعى" فى مقابل "المنحاز" بل الذى يحيل إلى العالم الخارجى. التوحيد إذن ليس مجرد عقيدة أو تصور للعالم أو نظام اجتماعى وسياسى واقتصادى وتربوى، وتوحيد الشخصية الإنسانية وتوحيد الأسرة، وتوحيد المجتمع، وتوحيد الإنسانية، بل هو منهج فى جمع المتشابهات بناء على الأشباه والنظائر كما حدث فى علم "القواعد الفقهية". التفسير الموضوعى للتاريخ ليس مجرد تفسير نظرى بل هو جزء من حركة التاريخ، لا فرق بين النظر والعمل، بين الفهم والتطور، بين التفسير والتغيير. ومن هنا أتت قضية الفاعلية والأثر، دور الإنسان فى حركة

التاريخ، ورسالته إلى الأمة[1].

وبالمقارنة بين المنهجين، التفسير التجزيئى يكتفى بالدلالات الجزئية فى حين أن التفسير الموضوعى يتجاوزه إلى المركب النظرى. التفسير التجزيئى ثابت خارج الزمان والمكان فى حين أن التفسير الموضوعى يتجدد بتجدد الزمان والمكان، ويتغير بتغير العصور. التجزيئى لا يعبر إلا عن حاجات عصره مثل تفسير الشيخ الطوسى وتفسير المحقق الحلى فى حين أن الموضوعى يتجاوز العصور ويتجدد بتجددها. يعبر عن حاجة هذا العصر، عصر النظريات والأيديولوجيات فى وقت يتحدى فيه الغرب ويتساءل: هل الإسلام قادر على الدخول فى عصر الأيديولوجيات الكبرى؟ ما الصلة بين الإسلام والحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والتقدم والتنمية والعلم والفن والعولمة؟ التفسير التجزيئى عائق عن النمو لأنه لا هدف له، ولا يبغى تحقيق شىء أو الاعتراض على شىء أو إلى المساهمة فى صنع التقدم. فى حين أن التفسير التوحيدى

---

(١) أنظر دراستنا: مناهج التفسير ومصالح الأمة، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، ج٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٧٧-١١٦.

يهدف إلى تحريك الواقع وتغييره، والمساهمة فى صنع التقدم. المفسر التجزيئى دوره سلبى، ليست لديه افتراضات مسبقة أو أفكار موجهة على عكس التفسير الموضوعى الذى يبدأ من واقع الحياة والتجربة الإنسانية مستنطقاً القرآن، وقارئاً العالم فى القرآن. فالقرآن اسم فعل يوحد بهم القارئ والمقروء(١). التفسير التجزيئى هو التفسير الطولى الذى يبدأ من سورة الفاتحة حتى سورة الناس. فى حين أن التفسير التوحيدى أو الموضوعى هو التفسير العرضى الذى يخترق فيه الموضوع كل آيات القرآن(٢).

والحقيقة أن التفسير التجزيئى والتفسير التوحيدى كليهما ظاهرة اجتماعية. الأول يدل إما على غياب الهدف أو القصد والوقوع فى تحصيل الحاصل والسكون الذى ينتهى إلى التجزىء أو إلى لتبرير العقائد المسبقة التى هى فى الغالب عقائد السلطة السياسية مثل الجبر والتفويض وعلى

---

(١) السابق ص٢٩-٣٠/٣٣-٣٤.

(٢) Hassan Hanafi: Method of Thematic Interpretation of the Qur’an, Islam in the Modern World Vol.I. Religion, ideology and Development, Dar Keba’, Cairo, ٢٠٠٠ pp.٤٤٨-٥٠٩.

نحو انتقائى. فالتجزىء هنا انتقاء وتبرير[1]. والثانى هـادف يتضمن سد النقص النظرى الأيديولوجى فـى المجتمعـات الإسلامية المعاصرة أمام الأيديولوجيات الوافدة مثل الليبرالية والرأسمالية والاشتراكية والقومية ووضـع خطـط لتغييـر الأوضاع القائمة بما يتفق مع المقاصد الكلية للشريعة.

٤- قوانين التاريخ.

وهو لب فلسفة التاريخ وأهم جزء فى "السنن التاريخية فى القرآن" وأكبره حجماً. يعتمد أساساً على قصص الأنبيـاء الذى يكشف عن نهضة الأمم وسقوطها وقيـام الحضـارات وانهيارها فى تصور دائرى حلزونى نظراً لما يحدث فى كل مرحلة من تراكم كمى يحدث تغيراً كيفياً فى الـوعى بـالله والتحرر من قهر المادة والسلطان.

وسنن التاريخ ثابتة ﴿**ولن تجـد لسـنة الله تبـديلاً**﴾، متحققة فى التاريخ ﴿**قد خلت من قبلكم فسيروا فى الأرض**﴾.

---

(١) انظر دراستنا: مناهج التفسير ومصالح الأمة، الدين والثورة فى مصـر ١٩٥٢-١٩٨١، ج٧، اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٧٧-١١٥.

هى كلمة الله تتحقق فى التـاريخ ﴿**لا مبـدل لكلمـات الله**﴾ والتاريخ ميدان كلمة الله ﴿**أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا**﴾ من أجل النظر والاعتبار وبلورة الوعى التـاريخى ﴿**افلـم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلـون بهـا أو آذان يسمعون بها. فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمـى القلـوب التى فى الصدور**﴾.

وسنن التاريخ ليست قوانين الطبيعة الحتمية بل هـى قواعد السلوك الإنسانى ومعاييره أى الأخلاق. فالأخلاق هى سنن التاريخ الإنسانى مثل التقوى ﴿**ولو أن القـرى آمنـوا واتقوا...**﴾، والاستقامة ﴿**وأن لو استقاموا على الطريقـة**﴾، والطاعة ﴿**لو أنهم أقاموا التـوارة والإنجيـل**﴾، والصـبر ﴿**فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا**﴾، ضـد الاستكبار فى الأرض والمكر السىء ﴿**فكلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً واستكباراً فـى الأرض ومكـر السـيىء**﴾، والبداية بالداخل قبـل الخـارج، وبـالفرد قبـل الجماعـة، وبالأخلاق قبل السياسة ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾.

والتاريخ تجارب وعذاب وآلام مثل تاريخ الأنبياء مثل

أولى العزم من الرسل، نوح وإبـراهيم وموسـى وعيسـى ومحمد، وتاريخ الأئمة مثل شهادة على والحسين. هو تاريخ الجهاد والتشبث بـالأرض ﴿**وإن كـادوا ليسـتفزونك مـن الأرض**﴾. وألم القعود أقصى من ألـم الجهـاد ﴿**ألا تنفـروا يعذبكم عذاباً أليماً**﴾. الجهاد مكتوب وقدر علـى المسـلمين. فالحياة صراع. ويألم المسلمون كما يألم الآخـرون، ولكـن إيلام المسلمين للحق، وإيلام الأعداء للباطل ﴿**إن يمسسـكم قرح فقد مس القوم قرح مثله**﴾.

والأمم لها أعمار مثل الأفراد. ولا تبقى أمة إلى الأبـد فى التاريخ ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾. لكل أمة أجل، ولكن أجل كتاب ﴿**لكل أمـة أجـل، إذا جـاء أجلهـم فـلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾. و﴿**وما تسبق من أمـة أجلها وما يستأخرون**﴾. ومسئولية الأمم مثل مسئولية الأفراد ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾. ولكل أمة إيداعها. ولا يجوز تقليد أمة لأمة أخرى ﴿**إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا علـى آثارهم لمقتدون**﴾.

وتنهار المجتمعات وتتبدل الأمم عن طريـق الطبقـة المترفة، وقيم الاستهلاك أى الفساد الاقتصادى ﴿**وإذا أردنـا**

أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها﴾. والمترفون هم الذين يسيطرون على خيرات البلاد، ويرفضون تغيير الوضع القائم ﴿**وما أرسلنا من قرية إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم كافرون. وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين**﴾. والتسلط السياسى أيضاً أحد أسباب انهيار الأمم ﴿**وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها**﴾. ويعتبر الغرب سطوة المال والسياسة عنصراً قوة وليس عنصر ضعف. تنهار المجتمعات بالتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء ﴿**وبئر معطلة وقصر مشيد**﴾ أو البطش بالناس ﴿**وكم أهلكنا قبلكم من قرن هم أشد منهم بطشاً**﴾[1].

وتتسم سنن التاريخ بخصائص ثلاث يسميها الإمام الشهيد "حقائق قرآنية" عن سنن التاريخ. الأولى الإطراد أى عمومها وسريانها دون حذف أو استثناء لأنها نتيجة إحصاء شامل لقيام الأمم وسقوطها، ونهضة الشعوب وانهيارها.

والثانية الربانية أى ارتباطها بالله عن الإرادة الإلهية. وهو عكس الإطراد ويتنافى مع موضوعية القانون إلا إذا تم التوحيد بينهما على طريقة اسبينوزا، أن تكون صفات الله

(١) السابق ص٤٥-٦٣.

هى قوانين الطبيعة، لا فرق بين "الطبيعة الطابعة"و"الطبيعـة المطبوعة"، وعلى طريقة هردر أن تكون العناية الإلهية هى قوانين التاريخ. ويعترف الإمام الشهيد بهذا التناقض. ويقـر بالاعتراض على سمة الربانية بأنها تدخل فى إطار لاهـوت التاريخ كما هو الحال عند أوغسطين وليس فلسفة التـاريخ. ويرد عليه بأن الربط بين حوادث التاريخ يتم عـن طريـق الحكمة وليس عن طريق الإرادة، مع ابن رشد ضد الغزالى. وهو أفضل من اعتبار الإرادة الإلهية مع سنن التاريخ وليس ضدها حتى لا تبطل الحجة بدليل التمـانع، والانتهـاء إلـى الشرك إذا اختلفت الإرادتان وإلى التكرار وعدم الفائدة إذا ما اتفقت الإرادتان.

والثالثة اختيار الإنسان وإرادته. وهى سـمة خـارج القانون وليست داخلة فيه، أقرب إلى وسيلة تحقـق القـانون وتجليه فى التاريخ. كما أنها تناقض السمة الثانية، الربانيـة، إلا بتأويل للإرادة الإلهية على أنها مجال الحـدث وميـدان الفعل الطبيعى المستقل عن إرادة الإنسـان وميـدان فعلـه ومجال حريته واختياره. ويفضل الإمام الشهيد تأويـل ذلـك بأولوية الداخل على الخارج،، والمبادرة الفردية علىالتغييـر

الاجتماعى ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾. فالتاريخ له هدف وغاية. ولا يكون قانوناً إلا بالسبب والغاية، بالعلة الفاعلة والعلة الغائية. فى حين أن الطبيعة لا تعرف إلا السببية دون الغائية. السببية مقولة طبيعية فى حين أن الغائية مقولة إنسانية. يتحقق التاريخ فى الطبيعة، فالطبيعة هى مجال تحقق التاريخ. وقوانين الكون والطبيعة سند لقوانين التاريخ[1].

لذلك جاءت السنن التاريخية فى القرآن فى ثلاث صيغ. الأولى القضية الشرطية مثل ﴿**من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى بقوم يحبهم ويحبونه**﴾، ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾، ﴿**وإن لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقاً**﴾، ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميراً**﴾، وذلك لفتح المجال للحرية الإنسانية. فهى ليست مجرد ملاحظة لغوية بل موجه عملى للإنسان فى حياته. وهى نفس صيغة الميراث. والثانية القضية الفعلية الناجزة، التقرير أو الحمل عكس الشرط. فقانون التاريخ حقيقة وواقع.

---

(١) السابق ص٦٧-٨٠.

والثالثة الاتجاه الطبيعى فى حركة التاريخ والمساواة بين القانون التاريخى وطبائع الأشياء وسنن الكون مثل انهيار قوم لوط بسبب الشذوذ الجنسى، وتقسيم العمل بين الرجل والمرأة. فالتاريخ سلوك إنسانى فطرى طبيعى. والتاريخ هى ذاكرة الكون [١].

ولذلك أيضاً كان الفصل السادس "دور الإنسان فى حركة التاريخ" أهم فصل لإثبات دور الإنسان فى التاريخ ضد الأشعرية التقليدية التى تقلل من دور الإرادة الإنسانية لحساب الإرادة الإلهية كما هو الحال فى نظرية "الكسب" الشهيرة. فللإنسان إرادته واختياره. وهو مسئول عن أفعاله ﴿**وكل ألزمناه طائره فى عنقه**﴾. ومسئولية الأفراد مثل مسئولية الأمم. ومن ثم يسير الإمام الشهيد مع المصلحين المعاصرين مثل الأفغانى فى تصوره لحركة التاريخ كتفاعل بين الإرادة الإنسانية وسنن التاريخ[٢].

ولما كان المجتمع هو التاريخ فى وحداته الأولى، والتاريخ هو تراكم التطور الاجتماعى ارتبطت قوانين

---

(١) السابق ص٨٣-٩٣.

(٢) السابق ص٧٨/٧١. وهو أيضاً موقف كورنو فيلسوف التاريخ الفرنسى فى كتابه "محاولة فى تسلسل الأفكار فى التاريخ".

التاريخ ببيئة المجتمع. وهناك عناصر ثلاثة منها المجتمـع: الإنسان وخلافته لله فى الأرض، الأرض أو الطبيعة، وصلة الإنسان بالطبيعة أو الأرض ولهذه العلاقة صيغتان. الأولـى ثلاثية، علاقة الإنسان بالإنسان بالطبيعة. والثانيـة رباعيـة بإدخال الله مع الإنسان والإنسـان والطبيعـة فـى نظريـة الاسـتخلاف: مسـتخِلف، ومسـتخلَف، ومسـتخلَف فيـه، ومستخلَف عليه. فالخلافة هى الوجـه الفاعـل والعطـائى للإمامة. والإمامة هى الوجه التقبلى للخلافة. ومن ثم تنقسـم الفاعلية قسمين: ربانية من الله المسـتخلف، وإنسـانية مـن الإنسان المستخلف، عوداً إلى نظريـة الكسـب الأشـعرى. وعلاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقة الإنسان بالإنسـان علاقـة طردية، كلما قويت علاقة الإنسان بالإنسان قويـت علاقـة الإنسان بالطبيعة كما هو الحال فى المجتمع الإسلامى. وكلما ضعفت علاقة الإنسان بالإنسان ضـعفت علاقـة الإنسـان بالطبيعة كما هو الحال فى المجتمع الفرعونى(١).

وتتكون طوائف المجتمع الفرعونى من أربعة طوائف. الظالمون أهل الاسـتكبار، والحاشـية المتملقـون، فقهـاء

---

(١) السابق ص٩٧-١٠٢.

السلطان، والهمج والرعاع بتعبير على ابـن أبـى طالـب، والمستضعفون. والعدل أساس الملك. وهو الذى يحدد علاقة الإنسان بالإنسان. والثورة ضد الظلم قانون تاريخى ينـاقض استنكار الظلم فى النفس، وهو أضعف الإيمان، والتهرب من مسرح الحياة بالرهبنة افتعالاً أو بدعة[1].

ويقوم المجتمع الإسلامى على محورية المثل الأعلـى فى حياة المسلمين. ويصف الإمام الشهيد حضور هذا المثـل الأعلى فى الشعور الفردى والشعور الجماعى. ويبـين دوره فى حركة التاريخ، ميدان التفاعل بين الداخل والخارج، بـين الفرد والأمة، بين الوعى الفردى والوعى الاجتماعى. المثل الأعلى فى حياة الأمة محورى. هو الدافع والباعث والمحرك كما هو الحال عند إقبال وفشته. وينقسم المثل الأعلـى إلـى ثلاثة أقسام. الأول الواقع النفسى والاجتماعى وضـرورات الحياة وحاجاته الرئيسية مثل الألفة بين الإنسان والإنسـان، وضرورة السلطة فى المجتمع الفرعونى. وسرعان ما ينتهى هذا المثل إلى الجمود ثم إلى الانهيار لأنه يخلد إلـى الأرض أكثر مما يدفع إلى السماء، ويعبر عن حاجات البدن أكثر مما

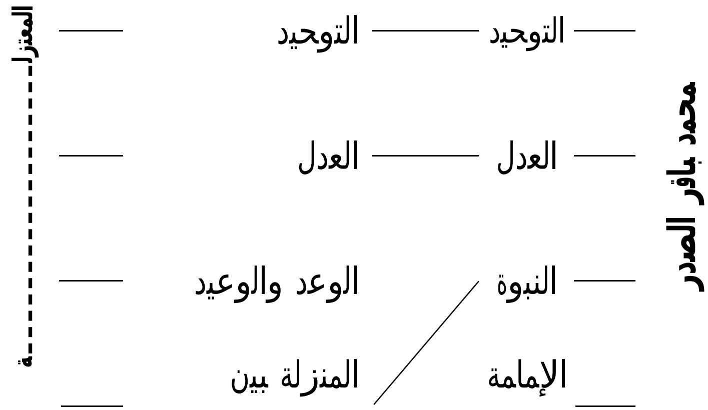
---

(١) السابق ص١٣٥-١٥٥/١٥٩-١٦٠.

يدعوا إلى متطلبات الروح.والثانى الطموح مثـل الإنسـان الأوروبى الذى جعل الحرية مثاله، وعمم الجزء على الكـل واقعاً بذلك فى التعميم الأفقى الخـاطئ ظانـاً أن مسـتقبله مرهون بحاضره وماضيه أو التعميم الزمنى الخاطئ ظاناً أن التجربة الزمنية باقية إلى الأبد ويمكن استعادتها إما بالفاعلية والتجديد أو بالكبر والتسلط والانقياد أو بالامتداد والاستيعاب والوراثة أو بالتسلط والإجرام كما حدث أيـام النازيـة فـى أوروبا، ومن ثم يسقط المثل الأعلى فينهار التاريخ. والثالث المثل الأعلى الحقيقى الذى حمله الأنبياء والعلماء والأئمـة. ويقوم على الكدح فى الأرض وإحداث التغيير الكيفى والكمى المطلوب. ويقوم على شروط وركائز أساسية مثـل الرؤيـة الواضحة فكرياً وأيديولوجياً، وهو حال مـاركس، والطاقـة الروحية كما يطلب إقبال وفشته وبرجسون، والموضـوعية المنفصلة عن الذاتية كما يتطلـب هيجـل، والاخـتلاف أى التمايز والخصوصية كما هو الحال فى النبوة والإمامة. فإذا سقط المثل الأعلى تنتهى دورة التاريخ إما بالغزو العسكرى من الخارج أو بالذوبان والانصهار كمـا هـو الحـال فـى العلمانية التركية. ثم يعود المثل الأعلى بحركـات التجديـد

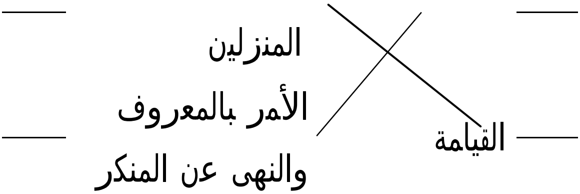
والإصلاح[1]. ودورات التاريخ مثل أدوار الإنسان على الأرض ثلاثة: دور الحضانة كبداية، ودور الوحدة، ودور التشتت والاختلاف كنهاية فى حركتين، تقوم من الحضانة إلى الوحدة، وانهيار من الوحدة إلى الاختلاف.

والمثل الأعلى تعبير قرآنى ﴿**ولله المثل الأعلى**﴾. ينبثق من أصول العقيدة الخمسة التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والإيمان بيوم القيامة، وهى مثل الأصول الخمسة عند المعتزلة: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والحسن والقبح القبليين، والمنزلة بين المنزليين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.



---

(١) السابق ص١٠٥-١٣٢/١٦٠.



فالتشيع يقوم على الاعتزال، وكلاهما من المعارضة للأشعرية، الفرقة الناجية. وهو نسق يمكن أن يُعاد بناؤه كأيديولوجيا للمجتمع والتاريخ.

<u>٥- خاتمة: كيف يمكن تطوير السنن التاريخية إلى فلسفة التاريخ؟</u>

بالرغم من أهمية الموضوع ووضع الإمام الشهيد يده على ما غاب فى تراثنا القديم وما نقص فى وعينا المعاصر فإن "السنن التاريخية فى القرآن" مازالت فى حاجة إلى تطوير وأحكام. وتلك مهمة عدة أجيال. وكما تجاوز ابن خلدون أغلاط المؤرخين السابقين بعدما يقرب من أربعة قرون يمكن أيضاً تجاوز المحاولات المعاصرة لتطوير فلسفة التاريخ على النحو التالى:

١- مازالت فلسفة التاريخ ينقصها بعض الإحكام

النظرى فى بنية الموضوع. إذ يضم "السنن التاريخية" تسعة أقسام غير متساوية لا كيفاً ولا كماً[1]. ويمكن ضم أكثر من قسم واحد جمعاً بين النظر والعمل، وبين الحقائق والصيغ، وبين عناصر المجتمع والعلاقات الاجتماعية والتشريع[2].

٢- لم تتحول فلسفة التاريخ بعد إلى علم دقيق، ومازالت فى مرحلة الدعوة والتأسيس، مرحلة الاستكشاف والاستنهاض. لذلك سادها الخطاب الإنشائى دون البرهانى. مازالت كشفاً ربانياً وليست وعياً علمياً، كما يفعل الدعاة وليس كمؤسسى فلسفة التاريخ مثل هردر وفكيو. لذلك غلب أسلوب الشرح المدرسى والمحاضرة الشفاهية. وتكررت الأحكام دون أن تتجدد. ويصل الأسلوب الشفاهى إلى حد الخطابة، باستعمال ضمير المخاطب والتوجه إلى المستمعين

---

(١) أكبر الأقسام السادس "القرآن ودور الإنسان فى التاريخ" (٢٨ص)، ثم الثانى (١٩)، ثم الأول (١٥)، ثم الثالث (١٤)، ثم الرابع والسابع (١١)، ثم التاسع (٩)، ثم الخامس (٦)، ثم الثامن (٢)، وهو أصغر الأقسام.

(٢) لذلك يمكن ضم الأول "التغير القرآنى بين التجزيئى والتوحيدى"، والثانى "شواهد وتطبيقات" وضم الثالث "حقائق قرآنية عن سنن التاريخ" والرابع "صيغ السنن التاريخية فى القرآن"، وضم الخامس "عناصر المجتمع فى القرآن" مع السابع "القرآن والعلاقات الاجتماعية" والثامن "علاقة النظرية القرآنية بالتشريع الإسلامى".

بالدعوة[1].

٣- مازالت تغلب على فلسفة التاريخ الشواهد النقليـة فى صلب النص دون أن تخضع لتحليل مضمون دقيق كسند للتحليل العقلى. النص يعطى الافتراض والبحـث يصـدقه. النص يتضمن الحدس، والبحث يقوم بالبرهان. مازال يغلـب على التحليل اللغوى للنصوص أو تحليل الموضوع فى العالم الخارجى روح الدفاع فى الجدل الكلامى القديم. الحـق فـى جانب، والباطل فى جانـب آخـر دون إمكانيـة للاحتمـال والنسبية فى فهم النصوص أو تحليل الواقع. وبـالرغم مـن النية الصادقة فى التفسير التوحيدى إلا أنه مازال يغلب عليه التفسير التجزيئى عن طريق ذكر الشواهد القرآنية، كلاً على حدة. كما أنه تفسير انتقائى لا يعطـى كـل الآيـات حـول الموضوع، ويكتفى ببعضها. ولا يقوم بتحليل الأشكال اللغوية لمعرفة دلالتها من حيث المتكلم والمخاطب والجمع، والاسـم والفعل والحرف، والمفرد والجمع، والمضاف إلى الضـمائر وغير المضاف، والمعرفة والنكرة، وأى نوع من الضـمائر المتكلم أو المخاطب والجمع. والمركب النظرى له مستويات

---

(١) السنن ص٢٧/٥٠.

متفاوتة، مركب نظرى قريب من التفسير التجزيئى، مجـرد تجميع آيات فى موضوع واحد، ومركب نظرى للمركبـات النظرية الجزئية مثل فلسفة التاريخ العامة التى تجمع قوانين التواريخ الجزئية.

٤- مازالت فلسفة التاريخ مرتبطـة بـالفكر الشـيعى وليست مستقلة عنه، تقوم على الإمامة والعصـمة. ويظهـر على بن أبى طالب باعتباره المنظر الأول للتفسير التوحيدى ولفلسفة التاريخ. صحيح أن ذلك يبدو إلى أدنى حد. مع أنـه كان يمكن استثمار الرصيد الضخم لفلسـفة التـاريخ عنـد مفكرى الشيعة خاصة أبى يعقوب السجسـتانى فـى كتـابى "النبوات" و"الينابيع"، والانتقال من التشييع كحركة فى التاريخ إلى التشييع كفلسفة فى التاريخ.

٥- مازالت "السنن التاريخية" مجموعة من التحليلات البيئية للعلوم الإسلامية القديمة خاصة علمى التفسير والكلام، ولم تتحول بعد إلى علم مستقل "فلسفة التاريخ". هى مجـرد نقطة تطبيقية لمنهج فى التفسير، التفسير الموضوعى، وشاهد عليه. ولم تحضر فلسفة التاريخ بما فيه الكفاية فى مظانهـا القديمة لتأصيلها وتطويرها فى باقى العلوم النقلية، والعلـوم

النقلية العقلية[1].

٦- ظلت "السنن التاريخية" جزءاً من فلسفة الطبيعة أو فلسفة الكون، لا فرق بين التاريخ البشرى والتاريخ الطبيعى. وقد نشأت فلسفة التاريخ بالفعل فى الغرب عند هـردر فـى القرن الثامن عشر كجزء مـن فلسـفة التـاريخ الطبيعيـة. فالإنسان ظاهرة طبيعية متأخرة الظهور فى الكون. وحياتـه استمرار لحياة الطبيعة، وفعله امتداد لفعلها. سنن التاريخ مثل سنن الفيزياء والكيمياء والفلك والحيوان والنبـات. التـاريخ إنسانى وليس كونياً. والحقيقة أن هناك فرقاً بين سنن الكـون وقوانين التاريخ. إذ تتدخل إرادة الله فى قوانين الطبيعة عنـد برجسون فى "التطور الخالق" فى صيغة طفـرة. وقـوانين الحياة والموت، والصحة والمرض بـين القـانون الطبيعـى والقانون التاريخى[2].

٧- ظلت فلسفة التاريخ أيضاً جزءاً من علم الاجتماع والحراك الاجتماعى. فحركة المجتمع لحظة مـن لحظـات تطور التاريخ. وفلسفة التاريخ استقراء لحركة المجتمعات فى

---

(١) شواهد وتطبيقات، السابق ص٤٥-٦١.

(٢) السابق ص٥١/٧٣-٧٤.

لحظات تاريخية متعددة. علم الاجتماع علم جزئى، وفلسـفة التاريخ علـم كلـى. ونهضـة الشـعوب وانهيارهـا هـو نتيجــة لصــلاح التشــريعات الاجتماعيــة أو فســادها. فلسفة التاريخ حصيلة طبيعية للفلسفة الاجتماعيـة وتـراكم تاريخى لتطور المجتمعات.

٨- وترتبط فلسفة التاريخ بعلم الأخلاق وكأن الغايـة من التعرف على السنن التاريخية فى القرآن هـى الهدايـة، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور. وهو تعبيـر تقليـدى عناه القرآن بالعبرة والعظة. وهو ما يعنى بالتعبير الحـديث الوعى التاريخى[١]. ويتضح ذلك فى الفصل التاسـع، فـى الخاتمة "نهاية المطاف، حديث الروح[٢]. وهى نهاية إشراقية خالصة، ونقله من منطقة الفكر إلى منطقـة القلـب، ومـن المركب النظرى إلى الحب الإنسانى والحب الإلهى. فكل حب يستقطب قلب الإنسان له درجتان. محـور وقاعـدة خاصـة بالمؤمنين، ومحور وقاعدة عامة خاصـة بالأوليـاء والأئمـة والأنبياء وعلى بن أبى طالب. وهو ينطبق على حب الله عند

---

(١) السابق ص٤٨-٥١/٤٩.

(٢) السابق ص٦٣-١٧٠/١٦٧.

المؤمنين والأئمة، وحب الدنيا الذى يقود إلـى الـدنيا عنـد العامة، وحب الدنيا الذى يقود إلى الآخرة عند الخاصة. هذا النسق الأخلاقى هو الذى يفسر تأخير خلافة على. تحية إلى على، ونداء إلى أولاد على، ونقداً لهارون الرشيد الذى سجن موسى بن جعفر، والانتهاء إلى أن الأئمة معلمو البشر. وهو خارج موضوع فلسفة التاريخ، والوقوع فى نظرية رومانسية أخلاقية دينية لبعض حوادثه الفريدة وحياة الأبطال التى تثير الخيال.

٩- لم تستطع "السنن التاريخية" الجديدة وضع إطـار مقارن دال فى فلسفة التاريخ مع شواهد من حضارات الشرق والغرب لتأسيس فلسفة جديدة للتاريخ، كمـا أنـتج القـدماء التراث القديم بالتفاعل مع حضارات اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً. اقتصر الغرب على بعض المدارس فى فلسفة التاريخ "اللاهوتية" عند أوغسطين، والعضـوية عنـد هيجل، والمادية التاريخية عند ماركس، والليبرالية التى أدت إلى استعمار الغرب الحديث، والعلمانية التى قادها المسلمون فى تركيا وإيران، وظلت عمد فلسفة التاريخ فى الغرب عند هردر وفيكو وكوندرسيه وكورنو واشبنجلر وغيرهم غائبة.

١٠- لم تحاول "السنن التاريخية" إعادة تحقيب التاريخ الإنسانى العام بعيداً عن المركزية الأوروبية وردها التـاريخ الإنسانى كله إلى تاريخ الغرب، وتحقيبه إلى قـديم ووسـيط وحديث، ووضع الحضارة الإسلامية فى الوسيط مـع أنهـا كانت تعيش عصرها الذهبى، ولها تحقيبها الخاص مثل كـل حضارة خارج المركز الأوروبى. والتحدى فى فلسفة التاريخ هو وضع تحقيب عام يأخذ فى الحسبان كل حضارات البشر السابقة، وتحقيب خاص بكل حضارة بما فى ذلك الحضـارة الإسلامية كى تعرف الأمة فى أى مرحلة من التـاريخ هـى تعيش؟ إذ تضع الأمة نفسها أحياناً فى مسار غيرها. وتتحدث عن التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، والانتقال من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة. وهى ليست فى هذا المسار أو ذاك، بل هى فى مرحلة ثالثة بعد مرحلة أولى فى العصر الذهبى للحضارة الإسلامية فى القـرون السـبعة الأولى والتى أرخ لها ابن خلدون، ومرحلة ثانية فى عصـر الشروح والملخصات والموسوعات فى العصـر المملـوكى التركى العثمانى فى القرون السبعة الثانيـة والتـى انتهـت بسؤال عصر النهضة بوجه عام وسؤال شكيب أرسلان بوجه

خاص "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟". ونحن الآن منذ فجر النهضة العربية الأولى أو الصحوة الإسلامية الثانية على أعقاب فترة ثالثة منذ بداية القرن الخامس عشر الهجرى إلى سبعة قرون قادمة. وقد مررنا بعصر الترجمة الثانى فى القرن الماضى كما بدأت الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول بعصر الترجمة فى القرن الثانى والتأليف فى القرن الثالث، فى حين تأخرنا نحن فى التأليف، بعد قرن مضى من الترجمة. بل ربما يتغير تاريخ العالم بتغير مسار الروح فى التاريخ. فقد سرت من الشرق إلى الغرب، من الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة وكنعان إلى الغرب، اليونان والرومان والغرب الوسيط ثم الغرب الحديث، والآن تسرى الروح من جديد عائدة من الغرب إلى الشرق، من أوروبا إلى آسيا. والعالم الإسلامى وسط بين المسارين ذهاباً وإياباً، وحامل لشعلة الحضارة مرتين قديماً وحديثاً، ومركز لحوار الشرق والغرب والشمال والجنوب على شواطئ البحر الأبيض المتوسط، بؤرة القديم والحديث.

١١- مازالت حركة التاريخ فى "السنن التاريخية" تتقدم

بالفعل الإلهى أكثر مما تتقدم بالفعل الإنسانى. ولم تتحول بعد الصفات الإلهية مثل العلم والقدرة والإرادة إلى قوانين للتاريخ مثل اسبينوزا وابن رشد، أو العناية الإلهية إلى غائية فى التاريخ بالفعل مثل هردر وإقبال. مازالت الغاية فى "السنن التاريخية" إثبات البعد الإلهى للقرآن وليس البعد الإنسانى للتاريخ. تأخذ القرآن كوسيلة لإثبات الألوهية كهدف. وهو موقف كلامى صرف، إثبات النبوات. والأهم أخذ القرآن باعتباره كاشفاً للصراعات فى التاريخ كما هو الحال فى قصص الأنبياء. وعلى أكثر تقدير، مازالت "السنن التاريخية" تتأرجح بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى. فعملية التغيير التى تحدث فى التاريخ إبان حياة الرسول عملية ربانية فوق التاريخ فى حين أن العملية التى تمت فى عصر الصحابة عملية تاريخية. وهى تفرقة تقليدية تجرد العملية الأولى من حواملها التاريخية، والثانية من أسسها المثالية. فالعملية الربانية لا تتحقق فى فراغ بل تعتمد على صراع القوى السياسية والاجتماعية فى مكة والمدينة كنموذجين، وفى شبه الجزيرة العربية كمكان، وفى لحظة تاريخية معينة تمر بها البشرية، لحظة الصراع بين الفرس والروم أى بين

الشرق والغرب. إن إبقاء البعد الإلهى فى التـاريخ يجعلـه مسئولاً عن أخطاء البشر وهزائمهم على مدى التاريخ القديم والحديث. فى أحد وفى فلسطين. ولا يمكن تبرئـة السـماء وتخطئة الأرض فى انهيار الأندلس والاسـتعمار الحـديث. فتلك بطولة زائفة بل وشرك وكأن الإدارة الإلهيـة ليسـت مسئولة عن كل شىء، النصر والهزيمة معاً. كما أنها تسلب من الإنسان قدرته وجهاده، وكفاحه وسـعيه علـى الأرض وانتصاره فى بدر وحطين وعين جالوت وحـرب أكتـوبر ١٩٧٣. وأقرب إلى التوحيد وأبعد عن الشرك أن يكـون الله فاعلاً لكل حدث فى التاريخ أو يكون الإنسان مسئولاً عنه[١].

١٢- وبالرغم من اندلاع الثورة الإسلامية فى إيـران فى فبراير ١٩٧٩، ومنذ استشهاد الإمام محمد باقر الصدر لم تستمر محاولات إقامة فلسفة فى التاريخ تأخذ فـى حسـابها الإنجازات الجديدة للأمة فى الثورة والصـحوة والانتفاضـة والجهاد والصمود والصعود إلى الحكم إيجاباً وسلباً من أجل استمرار الذاكرة التاريخية لاسـترجاع الماضـى والخيـال التاريخى لاستشراف المستقبل. إن الوعى بالحاضر وحمـل

---

(١) السابق ص٤٧-٤٩/٦٨-٧١.

همومه يعتمد على اسـترجاع الماضـى وتحقيبـه ورؤيـة المستقبل والإعداد له وإدراك طبيعة المرحلة الراهنة التى يتم فيها الانتقال من الماضى إلى المستقبل، فإذا كانـت "السـنن التاريخية" قد وضعت قضية التاريخ فإن فلسفة التاريخ قادرة على تحقيب التاريخ والإجابة على سؤال فى أى مرحلة مـن التاريخ نحن نعيش؟ وربما اسـتطاعت الانتفاضـة الثانيـة، انتفاضة الاستقلال للشعب الفلسطينى الإجابة على السؤال.

من النـــص إلى الواقـــع
منهج التفسير عند الإمام السيد موسى الصدر
بمناسبة ربع قرن على اختفائه
(١٩٧٨ - ٢٠٠٣)

١- من التقليد إلى التجديد.

من الصعب دراسة فكر الإمام موسى الصدر خاصـة منهج التفسير لديه من مجرد أحاديث إذاعية أو محاضـرات ثقافية عامة دون متون أصلية أو تفاسير كاملة كما هو الحال عند القدماء والمحدثين. ومع ذلك يمكن التعرف على بعـض ملامح هذا المنهج بما هو متاح حاليا من نشـر الأحاديـث الإذاعية الرمضانية وتجميع محاضرات الندوات الثقافية مـا نشر فيها وما لم ينشر[١].

(*) البقاع ١٢-١٣ سبتمبر ٢٠٠٣، لبنان.

(١) صدرت حتى الآن ثلاث مجموعات عن مركز الإمام الصدر للأبحـاث والدراسات بفضل جهود الأستاذ حسين شرف الدين وهى:

١- أبجدية الحوار، محاضرات وأبحاث، بيروت ١٩٩٧.

٢- دراسات للحياة (معالم التربية القرآنية ١)، بيروت ١٩٩٩.

وبهذه المناسبة، مرور ربع قرن على اختفاء الإمـام، ليس المطلوب تقريظه ومدحه وتعظيمه وإجلاله وتقديسه بل استئناف رسالته وتحقيق أهدافه بل وتطوير أساليبه وطرقـه. فالزمان يتغير وربع قرن زمن طويل، أطـول مـن زمـن الرسالة، من البداية إلى النهاية.

المدح ليس سنة المسلمين. والتقريظ لـيس مـنهجهم. والدفاع أقل قدرا من البرهان. **«قتل الخراصون»**. وعيبنا هو المدح والتعظيم الذى يصل إلى حد التقديس والتأليـه. ولـو عظم أرسطو وأفلاطون لمات كلاهما. ولو مـدح مـاركس هيجل لطوى كلاهما النسيان. ولو قـدس فلاسـفة الوجـود هوسرل مؤسس المنهج الظاهرياتى لتوقف أثر هوسرل فـى التاريخ، ولما ظهرت فلسفات الوجود بعده التى تتبنى منهجه.

وكلنا علماء الأمة نحمل أمانة فكرها. لا فـرق بـين شيعى وسنى، بين مرجع ومجتهد، بين آية وفقيـه. بـل إن التراتب فى العلم وتحوله إلى مراتب فى السلطة قـد يضـر بالعلم فيتحول إلى حجة سلطة بعد أن كان حجة عقل. صحيح

٣- أحاديث السحر (معالم التربية القرآنية ٢)، بيروت ١٩٩٩. دراسات الحياة ص٦-٩.

أن الاحترام واجب بين العلماء ولكن دون أن يصل إلى درجة التقليد. والتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. وإيمان المقلد لا يجوز. ولا عصمة لأحد. الكل راد والكل مردود عليه.

وحق الاختلاف يكفله الشرع، والتعددية فـى الـرأى أساس الاجتهاد. ولا يوجد رأى صائب والآخر خاطئ. الكل صائب بفعل الاجتهاد، صدق النية ورعاية المصالح العامة.

وهذا هو منهج الإمام، الجمع بين القديم والجديـد، لا تأسيا بالقديم وحده، ولا اعتزازا بالجديد وحده نظـرا لتغيـر الظروف[1]. يبدأ من القديم ولا ينتهى إليه. يبـدأ بـالتغيرات الجزئية المتناثرة عند القدماء، ويضمها فـى رؤيـة شـاملة واسعة[2]. ويعود إلى الغزوات الأولى فى بدر وأحد ليشـحذ مشاعر المسلمين الآن فى النصر والهزيمة.

ويصعب جمع منهج التفسير عند الإمام فـى قواعـد محددة أسوة بالمناهج الفلسفية لأنه لم يترك مؤلفا نظريا فـى الموضوع. يمكن فقط تلمس اتجاهات أو "طرق التفسير" من

(١) "فالأوضاع الاجتماعية، والعلاقات المختلفة القائمة فـى هـذا العصـر، تختلف تمام الاختلاف عن الأوضاع والعلاقات التى كانـت فـى عهـد ظهور الإسلام". دراسات ص١١.

(٢) السابق ص٥٦/٧٩-٨٦.

مجموعة التفسيرات لبعض السور خاصة القصار منها كمـا يبدو ذلك فى "معالم التربية القرآنية" بجزأيه: "دراسات للحياة" و"أحاديث السحر". أما "أبجدية الحوار" فهو أقرب إلى الثقافة السياسية وشروط النهضة منه إلى علم التفسير.

٢- النص تجربة حية.

وأول قاعدة فى منهج التفسير عنـد الإمـام هـى أن "النص تجربة حية". إذ لا يكفـى أن يكـون شـرطا الفهـم المعرفة بالنحو وقواعد اللغة أولا ثم مستوى ثقافـة السـامع ومدى معرفة المتكلم. إذ يضاف أيضـا المعرفـة بمصـالح المسلمين[1]. كما تحتاج رمزية التعبير إلـى فهـم وتأويـل. والمسافة بين ثقافة المتكلم والسامع وبين الأوضـاع الحاليـة ليست بعيدة. فالمتكلم والسامع يعيشان فى هذا العصر وليسـا فى عصر النبوة. فمعانى الألفاظ والمصطلحات تتغيـر مـن عصر إلى عصر مثل معنى الإنفاق قديما الذى يركز علـى الجانب الأخلاقى، ومعناه حديثا الـذى يركـز علـى بعـده الاجتماعى، وكذلك معنى الظلم الذى لم يكن عند القدماء بهذه

(١) السابق ص١٢-١٦.

الحدة التى لدى المحدثين.

لذلك تبرز أهمية المعنى العرفى للألفاظ والمصطلحات القرآنية. وهى بين المعانى الاشتقاقية والمعانى الاصطلاحية. هو المعنى للاستعمال فى الحياة اليومية. هكذا تفهم الحروف فى أوائل السور[1].

وبالرغم من أن البداية بالسور القصار أو ببعض مـن الطوال أو الآيات إلا أن التفسير يخرج من النص عن طريق قواعد النحو ومبادئ اللغة كما هو الحال فى بعض التفسيرات القديمة والحديثة. المعنى ليس موجودا فى النص ومسـتنبطا منه بل هو مباطن للتجربة البشرية حال فيها وصاعد منهـا. وصحة النص فى مدى تطابقه مع التجربة البشـرية ولـيس صحة فى ذاتها، خارجة عن النص. التجربة البشرية جـزء من الواقع الإنسانى. والنص ما هو إلا مجرد صـياغة لـه. فالأولوية للواقع على النص، وللتجربة على اللغـة. الـنص موجود فى مرحلة ما قبل الصياغة فى النفس وفى الواقـع، فى التجربة الفردية والجماعية وفى خبرات الشـعوب مثـل الأمثال العامية والحكايات الشعبية.

---

(١) أحاديث ص١٧٤-١٧٧.

لذاك يلجأ التفسير إلى التجربة الشعرية. فالشعر ديوان العرب قبل الإسلام كما أن القرآن وحى العرب بعده. كلاهما مركز الحضارة قبل وبعد[1]. فالتجربة الشعرية تفيـد نفـس معنى الآى فيما يتعلق بالدارين، والجبر والاختيار، والحسد، والجنة والنار[2]. كما تذكر التجربة الشعرية لحـب النـاس والمال وحبهم لمن عنده المال والميل إليه[3]. ويبين الشـعر كيف أدرك الأمويون الملك ولم يدركوا النبوة. وقـول أبـى

---

(١) لذاك قال عمر "عليكم بديوان جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم".

(٢) وهو شعر أبى الحسن التهامى فى رثاء ابنه:

حكم المنية بالبرية جـارى ∴ ما هذه الدنيا بدار قـ ـرار

الموت نوم، والمنيـة يقظـة ∴ والمرء بينهمـا خيال جـار

يوما يرى الإنسان فيها مخيرا ∴ حتى يرى خبرا من الأخبار

....

جاورت أعدائى، وجاور ربه ∴ شتان بين جواره وجوارى

....

إنى لأرحـم حاسدى لفرط ما ∴ ضمت صدورهم من الأوغار

نظروا صنيع الله بى فعيـو ∴ نهم فى جنة، وقلوبهم فى النار

دراسات ص٥٠، أحاديث ص٣٠٥.

(٣) رأيت الناس قد مالوا إلى من عنده مال ∴ ومن ما عنده مال فعنه الناس قد مالوا

السابق ص٢٣٢.

سفيان للعباس "يا عباس لقد علا ملك ابن أخيك" كما قال فى عهد الخليفة عثمان على قبر حمزة "قم يا أبا عمـارة فالـذى كنت تحاربنا عليه قد أصبح لعبة بيد صبياننا"[1]. والنموذج، نموذج الإنسان. والزمان والمكان تجربة شعرية[2]. الشـعر والوحى إذن صنوان، كلاهما تجربة حيـة قبـل الصـياغة الشعرية وقبل تدوين الوحى ويصبح كلاما.

وهو فى نفس الوقت تفسير عقلانى مقنع، يفسر عـالم الغيب بعالم الشهادة مثل فهم "النفاثات فى العقد" ليس بـأنهن الساحرات كما هو الحال فى بعض التفسيرات القديمة بل هم المغتابون والكذابون، والناقلون مـن الكـلام، والمنـافقون، والنمامون الذين يحلون عقد الناس وصلاتهم الاجتماعيـة[3]. فالتاريخ والسؤال عنها ليس المقصود والموضـوع وزمـن الحدوث بل دلالتها فى الحيـاة الإنسـانية، الجـزاء علـى

---

(١) قال يزيد:

لعبت هاشم بالملك فلا ∴ خبر جاء ولا وحى نـزل

السابق ص٢٤٦/٢٤٨، أحاديث ص٢٩٩.

(٢) رأيته فرأيت الناس فى رجل∴ والدهر فى ساعة، والأرض فى دار

أبجدية الحوار ص٤٦.

(٣) دراسات ص٤٨.

الأعمال[1]. ويسير فى طريق الأستاذ الإمام محمـد عبـده، ويحيل إليه فى ضرورة إعمال العقل فى التفسير[2]. فالعقـل والتجربة صنوان. العقل بديهى والتجربة كذلك. لذلك اعتمـد الوحى عليهما فى تأسيسه فأصبح الوحى والعقل والواقع شيئا واحدا.

وهذا هو معنى ﴿**إنا نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ لا يعنى الحفظ حفظ النص فى التاريخ حماية له من التحريـف. فذاك موضوع علم النقد التاريخى للنصوص وعلـوم النقـل المتواتر. إنما الحفظ فى النفس وفى التجربة البشرية، الحفظ

(١) "لعلكم تعرفون أن فى التفسير الإسلامى مدرسـتين: المدرسـة الأولـى المدرسة التى تعتمد على الغيبيات والمعجزات والأساليب الخارقة للعادة أكثر من المتعارف. لا شك أن القرآن صريح فى بعض الأماكن بوقوع المعجزات للأنبياء، الحوادث الكثيرة التى ينقلها القرآن الكريم ولكن إلى حد. فكانت المدرسة القديمة تعتمد على الغيبيات والمعجزات أكثر مـن اللازم. فتفسر كل شىء بالشكل الغيبى. ثم أحدثت هذه المدرسة رد فعل فوجدت المدرسة العقلانية فى التفسير. يرأسها أو يبرز فى هذه المدرسة الشيخ محمد عبده وتلامذته الذين يحاولون أن يفسروا الآيـات القرآنيـة والأعاجيب قدر المستطاع بالصـورة المنطقيـة العقلانيـة"، السـابق ص١١٣.

(٢) أحاديث ص٢٢٣-٢٢٨.

فى العقل وفى الواقع، وفى النفس وفى العـالم. لـذلك دعـا القرآن إلى النظر فيهما ﴿**وفى الأرض آيات للموقنين، وفـى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾. مهمة النص ﴿**سنريهم آياتنـا فـى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾[1].

٣- التجربة الحية فى الزمان.

وتتم التجربة الحية فى الزمان. ونظرا لأهمية الزمـان يتم الحلف به، الحلف بالعصر، والفجر والضـحى، والليـل، والنهار، والساعة، واليوم، والآن، والشهر... الخ. وهو إيقاع الحياة اليومية. والزمان هو زمان الفعل كما بين الأصوليون. والهدف من كثرة اليمين زيادة القيمة[2]. والزمـان لحظـات متميزة مثل ليلة القدر[3]. والحلف بالزمان الوقتى من أجـل نيل الزمان الأبدى. فعلى الإنسان أن يختار بـين المـال أو الخلود، بين الدنيا أو الآخرة ﴿**أيحسب أن ماله أخلده**﴾[4].

والزمان هو الحركة. لذلك يقوم منهج التفسـير علـى

---

(١) السابق ص١٦-٢١.

(٢) دراسات ص١٤١-٢٦٤، أحاديث ص٢١٣-٢١٧/٢٢٩-٢٤٣.

(٣) أحاديث ص٢١٨-٢٢٢.

(٤) السابق ص٢٤٤-٢٤٧.

تصور حركى للحياة. فلا شىء ثابت فيها ﴿**كل يوم هو فى شأن**﴾. فالثبات لا ينفى الحركة، والخلود لا يتناقض مع التطور[1]. فالقرآن يصف الحياة فى تطورها وارتقائها. والوحى يتطور ويتغير طبقا لمراحل التاريخ[2]. ولا يعنى التطور فقط التطور الكونى الطبيعى بل التطور الإنسانى الفردى والاجتماعى. الوحى نفسه تطور وساعد على تطور البشرية، وطورها بتطوره. فمراحل تطور الوحى هى نفسها مراحل تطور الوعى الإنسانى[3].

---

(١) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقدماته، دار الشروق ص١٤٧-٢٣٦.

(٢) دراسات ص١٨-٢٠.

(٣) "أما الآن فقد حاولنا أن نخضع نهائيا للتطور الاجتماعى العالمى. وإذا استسلمنا دون أن نطور حياتنا ومفاهيمنا عن "ديننا" ومقاييسنا الإسلامية حسب الأوضاع الحياتية التى حصلت وتكون بمعزل عن توجيه القرآن الكريم، إذا حاولنا ذلك واستسلمنا فقد خنا أمانتنا، وديننا، وفقدنا كل شىء. ليس المطلوب رفض التطور والاستفادة من المكاسب الإنسانية القائمة ولكن المطلوب ألا نفقد ذاتيتنا وأصالتنا وأن نجعل الإنتاجات البشرية الحديثة فى إطارنا الأصيل، وان نزنها بمقاييسنا فنرفض ونختار ونبنى من جديد أمة أصيلة بما لكلمة الأصيل من أبعاد فكرية وتاريخية وعملية. إن القرآن صانع التطور. وقد جربته البشرية قرونا عديدة. إنه مطور. أما التطور المفروض من الخارج من قبل الأوضاع التى صنعت من الآخرين فهذا استسلام مرفوض وليس كمالا. إنه فناء وأى فناء"، السابق ص١٩-٢٠.

لا يعنى التطور أن الإنسان جزء من التطور الطبيعى فحسب لأن له إرادة مستقلة حرة كما هو الحال فى نظريـة التطور فى الغرب. فهو يتفاعل مع الكون، يؤثر فيه ويتـأثر به. فهو تطور حر خلاق كما هو الحال عند برجسون، هـو تطور حر من الداخل وليس تطورا مفروضا من الخـارج، تطور ذاتى وليس تطورا مستلبا مفروضا من الآخر. وهـو تطور يؤكد الذات ولا ينفيها، يثبتها ولا يذوبها فى مظـاهر الطبيعة. هو تطور من أجل البقاء وليس الفناء، تطور يجذر الأصالة ولا ينزعها من جذورها باسم المعاصرة أو الحداثة، تطور فعال يأخذ ويعطى، يقبل ويختار.

وكان يمكن تأويل بعض السور التـى القصـد منهـا الحركة والانتباه مثل سورة العاديات[1]. القصد منها الحركة وليس المتحرك، الإثارة فى النفس، وليس المعنى فى الذهن، الإيحاء وليس الإقناع.

وهو تفسير "جهادى" يقوم على الكد والكدح فى الـدنيا والنضال فى سبيل قضية[2]. كل إنسان بعمله. وهو الطريـق

---

(١) سورة العاديات، السابق ص١٩٧-٢٧٤/٢١٣.

(٢) "ثم يحاول الإسلام أن يملأ جوانب وجود الإنسان بالله. يقول إذا حاربـت فى سبيل قضيتك ورسالتك ودينك فقد جاهدت فى سبيل الله. إذا أنفقـت

إلى الخلود. والعمل بالمعنى الواسع الذى يشمل عمل الباطن أى التقوى أو عمل العقل أى العلـم أو العمـل الشـاق أى الجهاد[1]. فالخلود يأتى عن طريق العمل وليس عن طريـق المال[2]. والعمل الصالح المعبر الوحيد عن الإيمان[3]. قيمة الإنسان فى العمل، والعمل وحده مصر القيمة.

والإنسان بحسب ذاته طموح. وطموحه لانهائى. يسمع نداء البطل، كما يقول برجسون أو نداء الضمير كما يقـول

على الفقير فقد أنفقت فى سبيل الله. إذا عدت المريض فقد عدت الله، إذا خدمت أخاك المؤمن فقد جاهدت فى سبيل الله "الساعى لحاجـة أخيـه المؤمن كالمتشحط بدمه فى سبيل الله"، يحاول أن يقول كل فعل يصـدر منك إذا كان لوجه الله فهو يوصلك إلى الله مباشرة"، دراسـات ص٢٩. "الجهاد أفضل العبادات"، السابق ص٢٠٤.

(١) "إذاً كل إنسان بمقدار عمله أو على حد تعبير القـرآن بأحـد المـوازين الثلاثة يقترب من الله، بتقواه أو بجهاده أو بعلمه"، السابق ص٦٣. "إنما العمل لأن القرآن الكريم يقول أن ليس للإنسان إلا ما سـعى"، السـابق ص٦٥. "فإذن البشر كل البشر واقفون على خط واحد لا يتقدم أحـدهم إلى الله إلا بمقدار ما يشتغل"، السابق ص٧٣، أحاديث ص٢٢٩-٢٤٣.

(٢) "وهذا هو تفسير سورة الهمزة ﴿**الذى جمع ماله وعدده، أيحسـب أن مالـه أخلده**﴾، السابق ص١٢٩-١٣٩.

(٣) السابق ص١٦٤-١٦٨/٢٢٢-٢٢٩/٢٤٢.

كائن[1]. لذلك كانت الحياة امتحان واختبار بل بلاء ومحـن، لا عبث فيها ولا خوض بل تحقيق غاية ومقاصد[2].

وتنشأ الحياة والحركة من الأضداد فى الطبيعة كالحياة والموت، الأخضر واليابس، والحيوان والجماد، والصلب والسائل... الخ. كما ينشأ فى الحياة الإنسانية، الذكر والأنثى، الأنا والآخر، العقل والانفعال، النفس والبدن، الحسن القبح... الخ[3]. والجدل بين الأضداد مثل الحق والباطل لا يقبل المساومة ولا الحلول الوسط[4]. بل انتصار الحق على الباطل، والعفو عن الباطل بعد انتصار الحق.

والغاية من الأضداد هو العمل والجد والكفاح والمنافسة والسبق إلى الخير ﴿**فاستبقوا الخيرات**﴾، ﴿**فالسابقون السابقون**﴾[5].

---

(١) "إن الإنسان بحسب ذاته طموح لكن الطموح عند الإنسان لانهائى"، دراسات ص٢٠٦.

(٢) أحاديث ص١٥١-١٥٩.

(٣) السابق ص١٦٧-١٧٣.

(٤) السابق ص٢٧٩-٢٨٤. سمع الرسول أحد الرجال يقول يوم الفتح "اليوم يوم الملحمة، اليوم تسبى الحرمة" فرد قائلا" اليوم يوم المرحمة، اليوم أعز الله قريشا"، السابق ص٢٨٧.

(٥) السابق ص٢٠٧-٢١٠.

ويهدف التفسير إلى تحرر الإنسان من القهر والطغيان. فالتفسير عملية تحرر وليس قيدا على الحرية بالنص بدعوى الأحكام الشرعية[1]. ليس التفسير بحثا عن المعنى وفهم النص بل الهدف منه تحويل النص إلى باعث على الحركة، ودافع على النشاط، وحركة فى التاريخ. فغاية الوحى ليست نظرية بل عملية. العقل مقدمة للفعل. لذلك وجب الجهاد لدرأ العدوان[2].

وحياة الشعوب مثل حياة الأفراد، ولادة وتطور وبلوغ ثم شيخوخة وموت، فهو قانون التطور الذى ينتظم الأفراد والأمم[3].﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾. وللكلمة أيضا موت وحياة. فاللغة هى التى تربط بين الأفراد والجماعات. وهى الكلمة الصادقة التى تعبر عما فى النفس، وتطابق ما فى الواقع. والخلود ينبع من الحياة وبما يتم فيها من أعمال وما يحققه الفرد فيه من إنجازات.

---

(١) "ولا يتحول الإنسان إلى طاغية مغرور"، دراسات ص ١٧، "فنحن قبل كل شىء نحتاج إلى التحرر من هذا الخنوع والاستسلام"، السابق ص١٢٨.

(٢) السابق ص٥٧-٦٠.

(٣) "الموت والحياة"، السابق ص١٠١.

والحياة فيها بهجة وإشراق، ومتعة وفرح، وليست حياة الخطيئة والسوداوية والتشاؤم. فالزينة عند كل مسجد، وزينة المسلم سلاحه. هناك فرق بين لذة الحياة من أجل اللذة ولـذة الحياة من أجل الفعل وتحقيق الغاية. لذلك يتحمـل المجاهـد النصب والتعب والإرهاق بل وينال الشـهادة عـن طيـب خاطر[1].

ويبرز المنهج الكيف دون الكم[2]. فقـد ألهـى الأمـة تكاثرها فزاروا أمواتهم فى المقابر، وتركوا الأحياء. وكمـا قال السيد المسيح "دعوا الأموات تكفن الأموات". وهذا أيضا درس غزوة حنين. فالأقلية المؤمنة الصابرة المجاهدة خيـر من الأغلبية الغائرة اللامبالية، وهو مـا لاحظـه الأفغـانى والكواكبى من قبل.

٤- الإنسان مركز الكون.

وهو تفسير إنسانى يجعل الإنسان مركـز الكـون[3].

---

(١) "الموت والحياة"، السابق ص٩٧-١٠٤.

(٢) وذلك فى تفسير سورة التكاثر، دراسات ص١٦٩-١٩٦، واقعة حنـين، أحاديث ص١١٦-١٢٠.

(٣) "قصة خلق الإنسان"، أحاديث ص٣١-٣٥.

وهو حر مختار مسئول مثل الأنبياء[1]. والإنسان مسئول عن المجتمع، بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دون الجهر بالسوء من القول، ودون أن يأتى بمنكر أعظم مما ينهى عنه أو أن يغتاب، ويلوك عيوب الناس[2].

الحفاظ على الإنسان هو جوهر الديانات، الإنسان الحر الكريم[3]. دعوة الله خدمة الإنسان. والوحى مقصد الله إلى الإنسان. الله واحد، والأديان واحدة لأن الغاية واحدة وهو الإنسان. ومن يعذب الإنسان يعذبه الله[4]. الإيمان يعطى الإنسان اللانهائية فى الحس والعقل والوجدان، فى الإمكان وفى الطموح[5]. الإيمان يوحد طاقات الإنسان الداخلية مثل الفكر والوجدان، والخارجية مثل القول والعمل ضد النفاق والرياء والغرور والكبرياء[6].

---

(١) السابق ص١٣٣-١٤١/١٤٦.

(٢) السابق ص٨٥-٨٩.

(٣) حفاظا على الإنسان، أبجدية الحوار ص١٦٥-١٧٦.

(٤) "نلتقى لخدمة الإنسان المستضعف المسحوق والممزق لكى نلتقى فى كل شىء، ولكى نلتقى فى الله فتكون الأديان واحدة"، وقد قال الإمام على "لا، لا يجتمع حب الله مع كره الإنسان"، السابق ص١٦٧.

(٥) السابق ص١٦٩.

(٦) السابق ص١٧٠-١٧١.

والتفسير هو اكتشاف للفطرة والطبيعة وليس فرضـا عليها قواعد من الخارج[1]. يكشف القيم الأخلاقية التى تقوم عليها والتى يؤكدها الوحى.

وهو تفسير أخلاقى يهدف إلى بناء الإنسان الأخلاقـى قبل بناء المجتمع العادل. لذلك تتصدر آيات الأخلاق، خاصة الأخلاق السلبية مثل الرياء[2]. والتربية هى التربية الذاتية[3]. فقد هب الإسلام لإتمام مكارم الأخلاق. وتكون التربية الخلقية بتجنب السوء، الظـاهر والبـاطن، الخـارجى والـداخلى. والوسواس الخناس هو النفـاق والريـاء فـى الصـدور[4]. والأخلاق هى أخلاق الاعتدال. وهى الحالة الطبيعية إلا فـى حالة الأزمات القصوى الفردية والاجتماعية التـى تسـتدعى بعض الجدل حتى يمكن أن يتعادل الطرفان فى الأزمة حتى تصل الأمور بعد ذلك إلى ميزان الاعتدال. فغنـى الأثريـاء

---

(١) دراسات ص٢٥، أحاديث ص١٩١-١٩٤.

(٢) وذلك فى آية ﴿**والذين هم يراؤون**﴾، دراسات ص١٠٤-١٠٥، أحاديـث ص٢٩٣.

(٣) "ولا شك أن بناء الإنسان بمقدار ما يتوقف على وجود المجتمع الصـالح يعتمد على التربية الذاتية"، دراسات ص٢٩٤.

(٤) "أحاديث ص٨٥-٨٩/٣١٧.

على حساب الفقراء يتطلب حق الفقراء فى أموال الأغنيـاء. وتسلط الحكام يستدعى ثورة المحكومين[1].

وتتضمن أساليب التربية الإسلامية الأسلوب القرآنى فى الود والتعاطف والمحبة وليس أسلوب القهر والأمر والنهى[2]، واستنباط النتائج من المقدمات وإقامة ميزان العـدل والالتـزام بالعهود. ومن ثم يخلد الوطن، ويواكـب حداثـة العصـر، ويجمع طاقات الأفراد والجماعات. كما تتوحد الثقافـة دون تقسيمها إلى فروع وعلوم، والدخول فى مشاكل العصر مثل حوار الأديان، واحترام المؤسسات الدينيـة، والـدفاع عـن التعددية السياسية، واحترام حقوق الأقليـات، وذلـك يتطلـب الاهتمام بالتثقيف الروحى، وتحرير المظلومين مـن اسـتبداد الظالمين، وتحديث المصطلحات والقضايا وزوايا الرؤية.

لذلك كان الهدف من الشعائر التربية. التشـهد لإعـلان تحرير الوجدان الإنسانى من كل مظاهر القهر وولائه لمبـدأ عام واحد يتساوى أمامه الجميع. والصـلاة تربيـة للبـدن وللنفس. والزكاة تطهير للنفس وحق الآخر وتنمية المجتمع.

---

(١) الموت والحياة، السابق ص٩٩-١٠٠.

(٢) أساليب التربية الإسلامية، أبجدية الحوار ص١٨٩-٢٠٣.

والصوم إحساس بفقر الفقراء وجـوع الجـوعى وحرمـان المحرومين. والحج وحدة الأمة والمصير وطرح ما تعم بـه البلوى من احتلال وقهر وفقر وتجزئـة وتبعيـة واغتـراب ولامبالاة[1].

والتفسير يتجه نحو المجتمع كما يتجـه نحـو الفـرد. فالإسلام نظام اجتماعى كما أنه نسق أخلاقى. وأهم قضية فى المجتمع هى العدل والحرية. العدل يمنع من وجـود تفـاوت شديد بين الطبقات، أغنياء وفقراء، والحرية تمنع من وجـود نظام تسلطى. قهر من الحاكم إلى المحكوم[2]. وكل ما يحدث فى المجتمع من فقر وقهر وتخاف إنما هى من صنع البشـر أنفسهم.

التكذيب بالدين ليس نظريا بل تكذيب عملى، دع اليتيم

---

(١) أحاديث ص١٨٢-١٨٧.

(٢) وهكذا بالنسبة للحالات والأنظمة: شعب فقير، شـعب متـأخر، شـعب جاهل، شعب عالم، شعب منتصر. هل أراد الله لهـم الانتصـار؟ هـل خصص الله الشرق دون الغرب؟ هل أراد لفئة التـأخر دون فئـة؟ ... فإذن السعادة الاجتماعية والشقاء الاجتماعى، الفقر والمـرض والجهـل والهزيمة والانتصار والعلم والثقافة، كل حالة فى المجتمع مـن نتيجـة عملنا المباشر، ولا يفرض علينا شىء أبدا إذا نحن أردنا ذلك"، دراسات ص٧٣.

وعدم الحض على طعام المسكين[1]. فالإيمـان بـالله هـو الاهتمام بشئون الناس، إيمان تجريبى عملى، ولـيس إيمانـا نظريا. ومن أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فلـيس مـنهم. فكيف تكون الآبار معطلة وبها مصالح الناس وفوقها قصـر مشيد؟ رب البيت هو الذى يطعم من جوع ويؤمن من خوف. يعطى الخبز والحرية بتعبير المعاصرين، "ما آمن بالله واليوم الآخر من مات شبعانا وجاره جائع".

فالصور القرآنية كلها عن الإنسان والحياة والمجتمـع

---

(١) السابق ص٩٨ وهو أيضا معنى ﴿**وبئر معطلة وقصر مشيد**﴾، ﴿**فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾. "والحقيقة أن الإيمان بالله وبالدين بالمعنى الصحيح يستلزم الاهتمام والعناية بخلق الله وشئون المجتمع ويوضع للناس وإلا فـلا"، السـابق ص٩٩. أحاديـث ص٢٦٢-٢٦٩ "ينفى وجود الإيمان بالله واليوم الآخر هذا الحديث مـع تجاهل شئون الجار، ومع عدم المبالاة بأوضاع الآخرين. فإذا لا يمكـن أن يكون الإيمان إيمانا حقيقيا، والصلاة صلاة حقيقية إذا تجـردت مـن الاهتمام بشئون الآخرين. وهذا يؤكد أن الإيمان بالله لا يمكن أن ينفصل عن محبة الناس، والاهتمام بشئون الناس، والسعى لخدمة الناس. وبنـاء على ذلك فالإيمان فى منطق الإسلام ليس إيمانـا تجريـديا لا يتجـاوز القلب. بل إيمان يعيشه الإنسان فى علاقاته مـع الآخـرين"، أحاديـث ص٢٦٤، وأيضا السابق ص٢٦٥-٢٦٩.

والكون إنما تهدف إلى تكوين المجتمع الفاضل[1]. لذلك كان الله إله المستضعفين والمحرومين[2]. وكانت أسوأ لحظات فى تاريخ البشرية هى لحظات الطغيان[3].

وأهم قضية اجتماعية هى الفقر وربما يضاف القهـر. فالقهر فقر فى الحرية، والفقر قهر فى الرزق. وأهم مظهـر

---

(١) أحاديث ص١٩٥-١٩٧.

(٢) "الحمد لله الذى يؤمن الخائفين، وينجى الصالحين، ويرفع المستضـعفين، ويضع المستكبرين، ويهلك ملوكا، ويستخلف آخرين. الحمـد لله قاصـم الجبارين، مبيد الظالمين، مدرك الهاربين، نكـال الطـاغين، صـريخ المستصرخين"، السابق ص١٦٥.

(٣) "وأحط إنسانية هى الأنظمة الغاشمة، تنجم عن استغلال حق الملك والسـلطان، عن امتصاص حقوق العمال وجور المعاهدات..". وقد قيل فى الأثر "أنـا -أى الله- عند المنكسرة قلوبهم. أنا كنت عند المريض عندما عدته، وعنـد الفقيـر عندما ساعدته، ومع المحتاج عندما سعيت لقضاء حاجته"، "كل نصرة للمظلوم جهاد فى سبيله"، أبجدية الحوار ص١٦٨، "فمن الاستبداد إلى الاستعمار، ومن الإقطاع إلى الإرهاب الفكرى، وادعاء الوصية على الناس، واتهامهم بـأنهم لا يفهمون. ومن الاستعمار الجديد إلى فرض المواقف على الأفـراد والشـعوب، فضغط اقتصادى أو ثقافى أو فكرى. ومن سياسة الإهمال لإبعاد الفرص عـن الناس، بعض الناس، وعن المناطق، بعض المناطق، منها إلى التجهيل وحتـى منع الصحة عن الناس وفرص التحرك والتنمية، صور وأشكال لسلب الحريات ولتحطيم الطاقات"، أبجدية الحوار ص١٧١. "والقرآن الكريم له مع الظـالمين موقف، وموقف أى موقف. فهو ينذر الإنسان بأن لا يركن إلى الظالم ولا يستند إليه ولا يعتمد عليه، ولا يتخذه عضدا فى الحياة"، أحاديث ص٢٠١.

من مظاهر التوحيد هو رعاية الفقراء[1]. ومـن هنـا أتـت فضيلة التعاون بين الناس[2]. لذلك كان الإنفاق قيمة[3]. وهى تزيد على الصدقات والزكاة. فللفقـراء حـق فـى أمـوال الأغنياء. ويكون الإنفاق بالعلم أو الخبرة وليس فقط بالمـال. فآثار الرزق تتجلى فى الإنفاق. ودوران فائض رأس المـال فى المجتمع والعلاقات الاقتصادية فى المجتمع تقـوم علـى العدل وليس على أكل أموال الناس بالباطل[4].

ويتم استنباط الطبقات الاجتماعية من الـنص. وهـى الطبقات الاجتماعية المحرومة، الضعفاء، والمرضى، والذين

(١) "الفقير يموت من الجوع، والفقير يموت من المرض، والفقير يموت مـن الجهل. الفقير يموت من قلة التغذية، الفقير يموت من عدم توفير وسائل السكن، وعدم وجود النور والهواء الكافى فى المساكن، الفقير يموت من عدم وجود الصحة فى القرى، الفقير يموت من عدم وجود طبيـب فـى القرية. الفقير يموت من عدم سلامة المياه. الفقير يموت من كثير مـن هذه المسائل وليس فقط لأجل الجواع. كل هذا موت، موت الناس لأجل الفقر"، دراسات ص١٠١-١٠٢.

(٢) وذلك فى آية ﴿**ويمنعون الماعون**﴾ أى التعاون، السابق ص١٠٥.

(٣) "الإنفاق"، أحاديث ص٥٣-٥٦/٦١-٧٦.

(٤) السابق ص٨١-٨٤.

لا يجدون ما ينفقون أى الفقراء[1].

والله موجود للمضطهدين والمستضعفين والمنبـوذين والمعذبين فى الأرض[2]. لذلك كانت رسالات الأنبياء ثـورة على الظلم الاجتماعى والقهر السياسى والاستعباد الثقافى[3].

وقد نزل الوحى تدريجيا على مستوى تطور الـوعى الإنسانى ومساهما فى تطويره فى آن واحـد. فالغايـة مـن الوحى عملية تربوية تدريجية[4]. لذلك نزل الوحى منجمـا، مفرقا على مهل ﴿**وقرآنا فرقناه على مهل**﴾ حتى يأخذ الواقع الوقت الكافى للتغيير الاجتماعى ﴿**ووقال الذين كفروا لـولا نزل عليه القرآن جملة واحدة**﴾ حتى يكون الوحى السـابق مجرد إعلان دون إحداث أى أثر فى الواقع. نزل على ثلاث وعشرين سنة، ثلاث عشرة سنة فى مكة لتربيـة الأفـراد،

---

(١) السابق ص١١٢-١١٥.

(٢) السابق ص١٨٨-١٩٠.

(٣) "وكان شعيب يطالب التنكر إلى آلهة الأرض، للظالمين، للطغـاة، لآلهـة المال، لآلهة السموات. وكان يؤكد أيضا على العدالة فى الكيل والميزان، وعدم بخس الناس أشياءهم"، النبى شعيب مع قومه، السابق ص١٠٧.

(٤) انظر ترجمتنا ودراستنا عن لسنج: تربية الجنس البشـرى، دار الثقافـة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

وعشر سنين فى المدينة لتأسيس المجتمع[1]. وتـدل أسـباب النزول على أولوية الواقع على الفكر. كمـا يـدل الناسـخ والمنسوخ على أولوية الزمان والتطور. الواقع يسأل والوحى يجيب. لذلك بدأت كثير من الآيات بلفظ "ويسألونك... قـل". والنسخ يعنى مواكبة الحكم للتطور فى الزمان، وتغير بتغير الواقع، من الأخف إلى الأثقل أو من الأثقل إلى الأخف طبقا للقدرات الإنسانية وعدم جواز تكليف ما لا يطاق.

ومع ذلك النص وحدة واحدة، جوهره واحد، رسـالته واحدة، قصده واحد تحرير الشعور الإنسانى من كل مظاهر القهر المعرفى والسلوكى وإعلان كمال العقل وقدرته علـى التمييز بين الحسن والقبيح، واستقلال الإرادة وقدرتها علـى اختيار الحسن دون القبيح[2]. وخصوص السـبب لا يعنـى خصوص الحكم لأن السبب نمط مثالى يتكرر وبالتالى يتكرر معه الحكم وإلا تحول النص إلى مجرد تاريخ[3].

---

(١) أحاديث ص١٢-١٤.

(٢) السابق ص١٧٨-١٨١.

(٣) السابق ص٢٩٣-٢٩٥.

٥- التفسير والعلوم الاجتماعية.

لما كان الوحى موجها إلى الإنسان والمجتمع فإنه يـتم تفسير الظاهرة الدينية بالعلوم الإنسانية والاجتماعية مثل علم النفس الدينى الذى يقرر أن معرفة الله واللجوء إليه واستمداد العون منه فى حالات الضعف والعجز والامتحان[١].

وفى علم أنثروبولوجيا الدين يتصور البشـر الله كمـا يظنونه[٢]. وتطور هذا التصور من التجسيم إلى التشبيه حتى وصل إلى أعلى درجات التنزيه فى الإسلام. وفـى التحليـل النفسى هواجس النفس هى "الوسـواس الخنـاس" والعجـز الجنسى له أسبابه النفسية[٣].

وفى علم تاريخ الديان تتم المقارنة مع باقى الظـواهر فى المسيحية واليهودية بل والدينات الشـرقية ممـا يجعـل التفسير علميا تاريخيا وليس مجرد دفاع عن ديـن معـين. فالقوانين التى تحكم الظواهر الدينية واحـدة. فقـد تشـعبت المسيحية واليهودية إلى عدة فرق. كما يصنف القرآن المـل

---

(١) دراسات ص٢٦. وهو ما يوافق المثل الشعبى "الجعـان يحلـم بسـوق العيش" أو "اللى يخاف من عفريت يطلع له".

(٢) "وكانوا يتصورون الله كما يظنون"، السابق ص٢٦-٢٧.

(٣) السابق ص٣٨-٤٥/٤١.

والنحل والديانات مثل المشركين واليهود والنصارى ويحدد علاقتها بالأمة(١). ويستشهد بآيات من رسائل بولس وهى خارج الأناجيل الأربعة، ولها أهدافها الخاصة، وتتوقف على كون بولس صحابيا أم رسولا(٢).

وفى علم تاريخ الحضارات والثقافات المقارنة عرف اليونان واليهود والطبقات الاجتماعية والدينية ونفى الإسلام الطبقات طبقا للون أو العرف أو الدين أو الثروة وجعل الناس جميعا متساويين بفعل الخالق(٣).

وفى الحضارات المقارنة الآن يظهر التفسير ليبرز التحدى بين العرب والغرب خاصة قوة العلم(٤). ثم أتت أمريكا أخيرا للسيطرة على العالم، وآسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية وتشاركها روسيا(٥). فالحياة صراع. والصراع بين الإسلام وغير الإسلام قائم ومستمر فى جدل بين الأنا

---

(١) أحاديث ص٢٠٣-٢٠٦.

(٢) أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص٣٨-٣٩.

(٣) دراسات ص٢٣٤/٦٣.

(٤) السابق ص١٥٧.

(٥) "اليوم أمريكا كم من الأرض ومن البلاد تحت سيطرة أمريكا؟ كثير..."، السابق ص٢٠٧.

واللاأنا، بين الذات والموضوع[1].

ومع ذلك التفسير عالمى النزعة لأنه موضوعه إنسانى عام، لا فرق بين الأجناس والألوان[2]. وتبدأ النزعة الإنسانية العامة بالتضامن مع المسلمين كما هو الحال فى سورة الروم وفرح المسلمين بانتصار الـروم علـى الفـرس[3]. إن آلام المسلمين فى الفلبين وإرتريا والحبشة وتايلاند وسيام والمجر تستلزم يقظة الأمة وتجديد مذاهبها بما يتفق وطبيعة العصـر من خلال تجديد المؤسسات الدينية وفى مقدمتها الأزهر بمـا له من حضور إسلامى واسع فى آسيا وأفريقيـا، ومجلـس البعوث الإسلامية وهيئات كبار العلماء مـن أجـل تجديـد موضوعات البحث ومناهجها ومخاطبة العالم بلغاته والتحول من القول إلى الفعل. فالشهادة لا تعنى تمتمة بالشـفتين بـل شهادة فعلية على الأمر الواقع من أجل تغييره[4].

والعلوم الطبيعية هى أيضا علوم إنسـانية باعتبارهـا نظرة إلى الطبيعة. فالتفسير الكونى يتجه نحـو العـالم لأن

(١) السابق ص٢٠٨.

(٢) دراسات ص٧٥.

(٣) أحاديث ص١٦٠-١٦٢.

(٤) السابق ص٢٠٢-٢٠٣.

العالم متجه نحو الإنسان. فالكون خلق من أجـل الإنسـان، والإنسان خلق فى الكون. الإنسان موجود فى العالم بتعبيـر الوجوديين المعاصرين فى الغرب. الكون قصيدة شعرية. كما أن القرآن يعكسه كصورة فنية فى الماء والـزرع والنبـات والحيوان والجبال والأنهار والمياه والشمس والقمر والكواكب والنجوم(١). تهدف الآيات الكونية إلى غايات تربوية لا إلـى أغراض علمية. الهدف منها التأثر فى النفس ودفعهـا نحـو الخير(٢).

بل إن علم التوحيد أيضـا علـم إنسـانى لأنـه مـن تصورات البشر واجتهاداتهم. والتفسير قائم على التوحيد. ولا يعنى التوحيد الخروج عن العالم وتجاوزه والهروب منه بـل الدخول فيه والالتحام به. فالتوحيـد يقـوى روح الواقعيـة فى الإنسان، ويدفعه إلى حرية الاختيار، وتحمل المسئولية(٣).

---

(١) دراسات ٣٠-٣١.

(٢) "إن القرآن الكريم يستعرض هذه الآيات الكونية وغيرها لغايات تربويـة لا أغراض علمية. فالقرآن كتاب هداية ودين وتربيـة، ولـيس كتابـا للفيزياء أو الكيمياء أو علوم الطبيعة"، السابق ص١٧.

(٣) "هذا المعنى من التوحيد يقوى روح الواقعية فى الإنسان وينشط الإنسان فى حقل العمل حتى يعرف أنه كل ما يصل إليه فهو من نتيجة أعماله وأفعالـه. فـإذن المجتمعات المتأخرة هم أرادوها خطأ أو عمدا. والمجتمعات المتقدمة هم كونوها

وهذه دلالة "أسباب النزول"، أولوية الواقـع علـى الفكـر، والسؤال على الجواب، والإشكال على الحل[1]. والواقع هـو الواقع الاجتماعى الفردى والعائلى والجمـاعى مـن أجـل تغيير الواقع مثل وأد البنات. فرسالة السماء موجهـة إلـى الأرض، والوحى قصد من الله إلى الإنسان فالأولوية للـدنيا على الآخرة. وشرط النجاة فى الآخرة الفرح فى الدنيا[2]. كل شىء فى الـوحى يتفـق مـع مصـالح الإنسـان، الفـرد والجماعة[3].

عمدا أو خطأ نتيجة لعمل الإنسان"، دراسات ص٧٤. "وإذا نجد فى المجتمعات شيئا من النقص أو الانحراف أو من التفكك أو من الجهل والفقـر والمـرض وأمثال ذلك فلا شك أن كل هذا بما كسبت أيـدينا. نحـن أردنـا، عـالمين أو جاهلين، لكن من صنع أيدينا. نحن صنعنا المجتمعات، ونحن خلقنـا أسـاليب الحكم فى المجتمعات، وتحمل الشعب المسئوليات هو الذى يخلـق التخلـف أو التقدم"، السابق ص١٠٠.

(١) السابق ص٨٧-٨٩.

(٢) ﴿ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا﴾، السـابق ص٩١.

(٣) "فعل شىء ينسجم انسجاما واقعيا مع الإنسان ومع مصالح الإنسان، يبقى ببقاء الإنسان، ويخلد بخلود الإنسان. وكل شىء لا ينسجم مع الإنسـان انسجاما واقعيا يطلع مدة ثم يموت"، السابق ص٩٥.

ليست الألوهية هدفا بعيد المنال بل هى حالة فى الحياة الفردية والاجتماعية وفى قوانين التاريخ. وهو مـا يقـارب مفاهيم الصوفية فى الوحدة، وحدة الشهود ووحدة الوجود[١].

٦- الحوار الوطنى والتحديث الفكرى.

وينعكس التوحيد فى وحدة الأمة والوطن، والحوار بين تياراته المختلفة. فالتوحيد، وحدة فى تنوع ﴿**ولو شاء ربـك لجعل الناس أمة واحدة**﴾، ﴿**ولكل جعلنا شرعة ومنهاجـا**﴾. فلبنان وطن واحد، لكل اللبنانيين بصرف النظر عن الطائفـة والعرق والمذهب. فالتعددية هى الأسـاس. لبنـان تجربـة نموذجية للتعددية والاختلاف داخل الوطن الواحد[٢]. لبنـان وطن المضطهدين فى كل مكان ومأمن الخائفين[٣]. ثروتـه

---

(١) "فإذن الله الكبير الكبير معنا وفى قلبنا وأقرب إلينا مـن حبـل الوريـد، وبمرآنا ومسمعنا إذا خاطبناه يسمع فى أية ساعة وأى مكـان وفـى أى حالة قل الله وكفى يقول لك لبيك، قريب إليك"، دراسات ص٢٩. "فـالله يملأ وجودنا وكوننا وأفعالنا. هذا هو معنى الله"، السابق ص٣١.

(٢) أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص١٦-١٧ "ونحن فى لبنان، فى هـذه الواحة النموذجية"، السابق ص٤١.

(٣) السابق ص١٦٧/١٧٤-١٧٦.

فى الإنسان وفى المجتمـع وفـى التـاريخ، بلـد الإنسـان والإنسانية. الوطنية من أشرف الأحاسيس ولكنها إذا تحولت إلى عنصرية أصبحت بغيضة[1]. وحدة الأمـة أمانـة الله. وحدة لبنان يوم استشهاد الحسين فى عاشـوراء واستشـهاد المسيح، يوم البطولة والشهادة والفداء[2]. فـالحرب غريبـة على ثقافة لبنان وتعايش أبنائه. وهى وفلسطين وطن واحـد عاصمته القدس.

ويكون الحوار أولا مع الشيعة ومرجعياتهم العليا أولا. فالحوار مع النفس له الأولوية على الحوار مـع الآخـر[3]. فالشيعة ليسوا فرقا متخاصمة ولا مرجعيات متنافسة. تجمعهم وحدة العقائد والهدف والمصير[4].

ثم يكون الحوار ثانيا مع السنة وعلماؤهم للتأكيد علـى وحدة الأمة وتعددها فى آن واحـد. والخـلاف بينهـا فـى المواقف السياسية التى انعكست بعد ذلك فى فهم العقائد مثل

---

(١) السابق ص١٧٣.

(٢) وحدتنا... أمانة الله"، السابق ص١٧٧-١٨٧.

(٣) ﴿**ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا**﴾، دراسات ص٩١.

(٤) أضواء وتأملات، السابق ص١٨/١٥. فقه الشيعة ص٢٠-٢٢.

الإمامة. الخلافة سلطة زمنية لا تهدف إلى الحكم بـل إلـى خلق مجتمع سليم، ولاية عن الرسول. هـى التـى تحقـق المصالح العامة التى نزل بها الشرع فى الزمان والمكان[1]. ويتم الحفاظ على وحدة المسلمين عن طريق توحيـد الفقـه، والمساعى المشتركة، والمحافظة على الأهـداف الشـرعية المحضة والأهداف الاجتماعية والأهداف الوطنية[2].

ويكون الحوار ثالثا مـع نصـارى لبنـان. فـالوطن للجميع[3]. لقد ساهم النصارى فى بلورة الثقافة العربية كمـا ساهم الإسلام فى بلورة الثقافة اللبنانية منذ انتشـار الإسـلام وحتى الآن[4]. ازدهرت اللغة العربية، وظهر رواد النهضـة العربية لإحياء اللغة والحفـاظ علـى نقائهـا دون الألفـاظ المعربة، وتدوين القواميس والمعاجم وسير الأدباء،. حرص لبنان على أصالة الإسلام وتفاعل معها أخذا وعطـاء. كمـا حدث تفاعل بين الروحية والمادية، جمعـا بـين المسـيحية

---

(١) أضواء وتأملات، السابق ص١٩-٢٠.

(٢) فى سبيل وحدة المسلمين، كتاب موجه إلى مفتى الجمهوريـة اللبنانيـة الشيخ حسن خالد، السابق ص١٥٩-١٦٤.

(٣) أضواء وتأملات، السابق ص١٦.

(٤) الإسلام والثقافة، السابق ص١١١-١٣٦.

واليهودية. كما صب الدين فى شئون المجتمع وأصبح جزءا من تاريخ العرب والمسلمين، وتكيفت الشريعة مـع البلـدان والأقطار والأمصار.

وبعد الحوار الوطنى يأتى التحديث الثقـافى. بـل إن الحوار نفسه أحد مظاهر التحديث الثقافى، والتحديث الثقافى أحد نتائج الفكر الحوار الفكرى. ومن ثم كان التحدى كيـف يمكن إعادة صياغة الإسـلام وفهمـه ضـمن روح القـرن العشرين[1]. فبصرف النظر عن التحديد الدقيق لمعنى الثقافة فإن الإسلام الثقافة هو المخزون النفسى الذى ترسـب فـى وعى الناس يحدد لهم تصوراتهم للعالم ومعاييرهم للسـلوك، وجود الله، وخلق العالم، وخلـود الـنفس ومحاسـبة علـى الأفعال. وهى تصورات ثابتة فى جوهرها وإن كانت متغيرة فى صورها. تتسم بالثبات والشمول والحركية (الديناميـة)، تجمع بين الأصالة والتحديث أى بين الثابت والمتحول. وكلها ثقافة واحدة تتم من منظور الوحدة، وحدة المعرفة الإنسانية. وإذا كان القدماء قد برعوا فى العلوم الرياضـية كالحسـاب والهندسة والفلك والموسيقى وفى العلـوم الطبيعـة كالطـب

---

(١) "الإسلام وثقافة القرن العشرين"، السابق ص٤٣-٧٤.

والصيدلة والكيمياء والفيزياء والمعادن، وفى العلوم الإنسانية، الأدب والفلسفة والشريعة وغيرها فنحن المحدثين قادرون على استئناف الشوط بتجاوز الثقافة الغربية كما تجاوز القدماء الثقافات القديمة، اليونانية والرومانية غربا، والفارسية والهندية شرقا.

ولا يوجد تحديث ثقافى أو نهضة معاصرة إلا بعد مراجعة الاستشراق، وتحرير صورة العرب والمسلمين من أسر الذهن الغربى لها، مثال ذلك كتاب هنرى كوربان "تاريخ الفلسفة الإسلامية"(١). وبالرغم من الاحترام الكامل للمستشرقين كبشر وتقديرا لجهودهم ومعرفتهم بالأصول الإسلامية، ولقائهم مع علماء المسلمين إلا أن الصواب يجانبهم أحيانا نظرا لأنهم يرون الأمور من الخارج ويحكمون عليها ولا يعيشونها مثل تصور كوربان مثلا لعلاقة الظاهر والباطن وإيغاله فى الباطنية وفى تأويل للسبعة أحرف، وفواتح السور، ولتصوره للإمام، وتواصل النبوة فى تواز مع التاريخ الإنسانى وفى حكمه على الولاية وخروجها عن النص ومصدرها الواقع النفسى والاجتماعى لإحدى فرق

---

(١) مع المستشرق هنرى كوربان، السابق ص٧٩-١١٠.

المعارضة السياسية، وفى المقارنة بين التصوف والتشـيع، والتوحيد شبه الكامل بينهما، ومفاهيم القطب والإمام الغائب، وجر ذلك كله إلى مبدأ الباطنية.

ولا تنشا النهضة الجديدة إلا بانتشار مؤسسات علميـة بحثية جديدة، ومعاهد عليا لدراسة الثقافة الإسلامية لتجـاوز النشاط الثقافى إلى البحث العلمى[1].

٧- هل يمكن تطوير منهج التفسير؟

لما كان التطور سنة الحياة ﴿**ولـن تجـد لسـنة الله تبديلا**﴾، وكانت روح الإمام مازالت سارية فى التاريخ فـإن منهج التفسير لديه هو البداية وليس النهاية. هو الإعلان عن الطريق وليس السير فيه إلا خطوات بقـدر الاسترشـاد. إن مهمة جيل قادم هو تطوير منهج الإمام فى التفسير من داخله وليس من خارجه، بدفع روحه إلى الأمام، خطوات أبعد حتى يزدهر العلم ولا يتحول إلى تقليد، تقليد الخلف للسلف بل إلى تجديد، تجديد الخلف للسلف. بل إن تلك أيضا سنة الأنبيـاء، أصحاب الرسالات. الجوهر واحـد، التوحيـد، وصـياغاته

---

(١) تعزيزا للقيم الروحية، السابق ص٧٥-٧٧.

وتجلياته متعددة، وحدة القصد والهـدف وتعـدد المراحـل والتحققات العينية.

ويمكن تطوير فكر الإمام السيد موسى الصـدر مـن أجيال تالية له وبنفس الروح حتى لا يتكـرر فكـر الإمـام ويتوقف والزمن يتطور ويمر. إن أعظم تحية للإمـام هـو تطوير فكره وتحديثه وتجاوز بعض جوانب فكره المـرتبط بالظروف الوقتية والبيئية. ومنها:

١- معرفة الحقيقة مسبقا دون البحـث عنهـا. وهـو الفرق بين المؤمن والفيلسوف، بين المتكلم والحكيم. المـؤمن يعرف الحقيقة ويعبر عنها ويبلغها للنـاس. أمـا الفيلسـوف فيبحث عنها بالفعل حتى يصل إلى ما وصل إليه النقل. لذلك كتب الفلاسفة "حى بن يقظان" للدلالة علـى تطـابق العقـل والوحى. ومن ذلك الدفاع عن الرسـول فـى حادثـة زيـد وزينب[1]. ولا ضير فى أن يشعر الرسول كإنسان بما يشعر به سائر البشر. وأمور القلب لا سـيطرة للإنسـان عليهـا "سبحان الله مغير القلوب". وعقائد الشيعة جـاهزة، حقـائق مطلقة لا خلاف حولها.

---

(١) أحاديث ص١٦٣-١٦٦، أبجدية الحوار ص ٨٦-١١٠.

٢- يختلف أسلوب الداعية عن أسلوب الفيلسوف، ومنهج الداعية عن منهج الفيلسوف. الداعية يريد الإقناع، إقناع الآخرين بما يحمل من حق. والفيلسوف يريد البرهان وإثبات أن ما وصل إليه يطابق العقل والواقع. وقد يرجع السبب فى ذلك إلى نوعية الجمهور ونوعية المنبر. فالجمهور من العامة. لا يتحمل إلا تقوية الإيمان. والمنبر هو الإذاعة أو المنتدى الثقافى أى المنبر العام وليس المنبر الخاص، الجامعة أو مراكز البحث. والداعية هو صاحب الرسالة، وحامل الأمانة، ومبلغها للناس[١].

٣- وهو مازال تفسيرا طوليا يأخذ السور والآيات واحدة تلو الأخرى حتى لو تفرقت الموضوعات، لم يصل بعد إلى "التفسير الموضوعى" للقرآن كما حاول الشهيد محمد باقر الصدر[٢]. ليست القسمة السور الطوال والسور القصار،

---

(١) لذاك تتصدر المجموعات الثلاثة آية ﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين﴾، دراسات للحياة ص٥، أحاديث السحر ص٥، أبجدية الحوار ص٤.

(٢) Hassan Hanafi: Method of Thematic interpretation, Islam in the modern world, Dar Kebaa, Cairo, Egypt ٢٠٠٠, vol. I p. ٤٨٤-٥٠٩.

أو المدنية والمكية بل وحدة الموضـوعات حـول الإنسـان والمجتمع والحياة[١].

٤- وبالرغم من الإحالة بين الحين والآخر إلى التحليل الاجتماعى إلا أن التفسير الاجتماعى ليس حاضرا حضـورا غامرا. وتظهر الإيمانيات أكثر كما هو الحال عند الصوفية. صحيح أن "أحاديث السحر" حديث الروح فى رمضان، ولكن رمضان يعنى البعد الاجتماعى بالإضافة إلى البعد الروحى. العلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان مثل العلاقة الروحية بين الإنسان والله. فالتصوف العملى أنفع للناس مـن التصـوف النظرى[٢]. لذلك لم تظهر أيديولوجية إسلامية كاملة تتضمن برامج سياسية واجتماعية وثقافية شاملة كى تتحاور مع باقى الأيديولوجيات السياسية، القومية والليبرالية والماركسية.

٥- مازال يغلب على فكر الإمـام بعـض البـراهين الخارجية مثل المعجزة على صدق الرسول. الإعجاز الأدبى والتشريعى نعم، جماليـات الصـورة وموسـيقى الخطـاب والتشريع الفطرى والشريعة الطبيعية تبرهن علـى صـدق

---

(١) تنقسم "أحاديث السحر" إلى طوال السور وقصار السور.

(٢) أحاديث ص٩٠-٩٦. "المؤمنون"، السابق ص١٤٢-١٤٥.

الرسالة أى تطابقها مع الواقع، والرسول مجرد مبلـغ لهـا ومعلن عنها. لا يهم إذا كان موسى قد غرق أم أن جسده لـم يغرق. إذ لا يمكن التحقق من ذلك إلا ببحث تاريخى صارم لا يمكن القيام به لصعوبة الرواية عن الواقعة أو التجريـب عليها. يكفى دلالته نجاة المؤمنين وهلاك الكافرين[1]. وكذلك موضوع الإسراء والمعراج الذى اختلف فيه القدماء، بالجسد أم بالروح[2]. دلالتها التأمل فيما وراء الحس للعـودة إلـى العالم. ففى ليلة الإسراء فرضت الصلاة وتم تكييفهـا طبقـا للقدرة الإنسانية طبقا لمبدأ عدم جواز تكليف مـا لا يطـاق. وكذلك قصة خلق الإنسان لا يمكن معرفتها من النص الدينى الذى لا يهدف إلى الكشف عن حقائق علمية بل يصور الكون طبقا لرسالة الإنسان فيه، خلافة الإنسان فى الأرض وتعميره لها وإصلاحه فيها. وتحمله المسئولية وأدائه الأمانة وممارسة اختياراته[3].

٦- مازال يغلب على فكر الإمـام بعـض الجوانـب الغيبية مثل أمور المعاد. فهى من السمعيات التى يعتمد يقينها

---

(١) "القرآن معجزة الرسول"، أحاديث ص٩-٢٨.

(٢) الإسراء، السابق ص١٢٩-١٣٢.

(٣) السابق ص٣١-٣٥.

على مجرد الخبر وليست من العقليات التى يعتمد يقينها على البرهان. مثال ذلك تفسير الجن فى مقابل الإنس، والحديث عن الجن وإبليس والملائكة رواية وليس مشاهدة بالحس أو برهانا بالعقل[1]. وكذلك أمور السحر لتفسير الوسواس الخناس، والنفاثات فى العقد[2]. والكوثر فى الجنة لا سبيل إلى معرفته إلا بالسماع[3]. وكل أمور المعاد تقوم على قياس الغائب على الشاهد. وظيفة المعاد مد آفاق النفس إلى المستقبل وذلك مثل تفسير سورة الفيل[4]. وكذلك قصة الخلق موضوعها العلم الطبيعى وطبقات الأرض ونشأة الكون وليس النص[5].

بل إن الإيمان بالغيب يصبح أحد موجهات التفسير ومقاصده، والإيمان بمقاصد الشريعة أولى. الإيمان بالغيب

---

(١) دراسات ص٣٤-٣٨، أحاديث ص٣١٩-٣٢٠، أبجدية الحوار ص١١٩-١٢٧.

(٢) دراسات ص٤٦-٤٧، أحاديث ص٢٩٧-٣٢٠.

(٣) دراسات ص ٩٠-٩٦، مفهوم المعاد، أحاديث ص٧٧-٨٠.

(٤) دراسات ص١٠٧-١١٢، أحاديث ص١٤٦-١٥٠/٢٤٨-٤٥٣/٢٧٠-٢٧٥.

(٥) الخلق، أحاديث ص١٢١-١٢٤.

ليس إيمانا بشىء بل هو مد آفاق فى الشعور الإنسانى للبحث عن المجهول وعدم التوقف على المعلوم والوقوع فى القطعية بالانتهاء إلى الحقيقة دون التجاوز المستمر[1]. والصلاة لا تهدف إلى الإيمان بالغيب بل إلى الحفاظ على الوقت وأداء كل فعل فى وقته، وتربية الجسد بالحركات الجسدية والروح بالتأمل الباطنى، وتقوية روح الجماعة، وعرض أموال المسلمين فى خطب الجمعة والعيدين[2].

٧- مازال يغلب على فكر الإمام بعض الجوانب الإلهية. صحيح أن الإلهيات تنعكس فى الإنسانيات، ولكنها أحيانا تبدو مستقلة، عالما بذاته، حقائقه فى ذاتها وليست صورا تعكس واقعا إنسانيا، وتجارب بشرية معاشة، فردية واجتماعية. يبدو فكر الإمام أقرب إلى علم أصول الدين منه إلى علم أصول الفقه، ومن العقيدة أكثر منه إلى الشريعة. والقدسية لا تأتى من المكان ولا من الزمان. إنما هما حاملان للوحى وميدانان لتحققه. كل الأماكن متساوية فى القيمة أى فى القدسية لا فرق بين المسجد وخارجه فقد جعلت الأرض

---

(١) السابق ص٣٦-٤٢.

(٢) "الصلاة"، السابق ص٤٣-٥٠.

كلها مسجدا. ولا فرق بين شهر وشهر أو عام وعـام فكـل الأزمنة أوقات للفعل[1]. فمكة والمدينة مكانان للبعثة ولـيس لهما قدسية خاصة. والشعر هـو الجـامع بـين الألوهيـة والأرض.

٨- ويمكن تجاوز الطائفية من أجـل وحـدة الرؤيـة للأمة. فلا توجد عقائد للتشيع وأخرى لأهل السنة. فالاجتهاد ليس مقصورا على التشيع بل عرف عنهم عصـمة الإمـام وقول الإمام المعصوم مصـدرا مـن مصـادر التشـريع. والمرجعيات قد تتحول إلى طبقات علمية متتالية يقلد بعضها بعضا. والحج ليس خاصا بالشيعة ولا مكة والكعبة. ويمكـن تصحيح مواقف المستشرقين فى دراساتهم عن الشيعة وليس شبهاتهم كلها حول الإسلام[2].

٩- وربط التفسير بالعلم يبدو فى الظاهر أنـه يجعـل التفسير عصرياً، فهم الآيات طبقاً لآخـر مكتشـفات العلـم الحديث. وفى الحقيقة أنه يربط الحقائق الأبدية بالتغيرات فى فهم الطبيعة. حقائق العصر ثابتة فى حين أن حقـائق العلـم

---

(١) دراسات ص٦٤، أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص٣٠-٣٥.

(٢) أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص٢٠-٤١، مع المستشـرق هنـرى كوربان، السابق ص٨٣-١١٠.

متغيرة. فكيف يتم تفسير الثابت بالمتحول؟ لا يهم الـدين إن كان يتنافى مع العلم الحديث أم لا. فالعلم متغير والدين ثابت. إن كل الأدبيات التى تسمى التفسير العلمى للقرآن تبدو فـى الظاهر تحديثاً ولكنها فى الحقيقة تأخير لأنهـا أولاً تـوحى للمسلمين بأن القرآن حوى كل العلم ومن ثم فلا داعى للتعلم مادام القرآن قد قدم العلم قبل جهود العلماء المحدثين. وتعنى ثانياً أن الغرب هو مكتشف الحقائق وأن مهمة المسلمين فقط تبرير العلم الغربى بالآيات القرآنيـة والأحاديـث النبويـة. الغرب يبدع العلم، وعلماء الغرب يجتهدون فـى اكتشـاف قوانين الطبيعة ونحن ننقل العلم الغربى دون جهد. يقتصـرنا عملنا على التوفيق. ونال الحسنيين، ونسجل هدفين: الـدنيا والآخرة، العلم من الغرب، والإيمان من لدنا. فى حـين أن الغرب كسب جولة واحدة، العلم والدنيا ولكنه أضاع الشـق الثانى، الإيمان. فنحن أفضل من الغرب جمعنا الدين والدنيا، والغرب عكف على الدنيا وحدها وترك الدين. وكانت النتيجة أنه خسر الدين والدنيا معاً.

العلم موضوع محايدا لا يدعو إلى الإيمـان ولا ينفّـر منه. والأوكسجين والجبال كلهـا موضـوعات علميـة وإن

استعملها القرآن استعمالاً شعريا لتقريب الإنسان من الطبيعة والطبيعة من الإنسان[1].

الدين والعلم ليسا نسقين معرفيين متمـايزين، الـدين للأخلاق والسيطرة على انفعالات الـنفس والعلـم للمنفعـة والسيطرة على قوانين الطبيعة[2]. قد ينشأ الدين من فـوارق اجتماعية عسيرة فيكـون تعويضـاً عـن أوضـاع القهـر والحرمان. كما ينشأ فى ظروف عجز المعرفة البشرية على السيطرة على قوانين الطبيعة كقـيم اللجـوء إلـى الآلهـة واستدعاء الأرواح. العلم والدين ليسا تـوأمين منـذ خلـق الإنسان بل هما على التبادل يقوم الدين بدور العلم ثم يـرث العلم الدين[3]. ثم يصبح العلم هو الوسيلة لدراسة الدين فـى جوانبه النظرية والتشريعية. لقد تطور الدين نفسه من الـدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم، ومن دور الطفولة إلى دور الصبا

---

(١) مثل تفسير ﴿**والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون**﴾. بالأبخرة السـديمية دراسات للحياة ص١٦ و﴿**ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون**﴾، السابق ص١٧. "غنى اليوم أمامنا صرح من العلم..." السـابق ص٩٤، قوة ضغط الجو السابق ص٢٧٥.

(٢) أحاديث ص٢١-٢٢.

(٣) السابق ص١٢٥-١٦٨. "الدين والعلم"، أبجدية الحوار ص١٣٧-١٥٨.

إلى دور الرجولة حتى استقلت الإنسانية وأصبح العقل قادراً على فهم قوانين الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لصالحه. يبدد العلم الأوهام القديمة. ولا يوجد تقسيم عمل بين الـدين والعلم وتوزيع الصلاحيات حتـى لا يعـيش الإنسـان فـى ازدواجية معرفية، الدين للنفس والعلم للطبيعة. فالعلم قـادر على معرفة خبايا النفس وأسرار الطبيعة. الدين طريق سهل ومباشر للعامة كى تعيش حياة فاضلة. أما الخاصة فيحتاجون إلى برهان العلم ﴿**قال أو لم تؤمن قال بلى ولكـن ليطمـئن قلبى**﴾. يستطيع العلم أيضاً سبر المجهول. فى حين أن العلم هو الانتقال من المجهول إلى المعلوم وإعطاء البرهان عليه. ولا يكفى فيه قياس الغائب على الشاهد كما يفعل الدين فـى قياس الشبه. ثنائية العلم والدين تقتضى التوفيق بينهمـا فـى حالة التعارض، توفيق الدين على العلـم وإلحـاق الثابـت بالمتحول فيقضى على الدين ويصبح تابعاً للعلم كمـا يفعـل أنصار الاتجاه العلمى المادى المعاصرين[(١)]، أو توفيق العلم على الدين، وإلحاق المتحول بالثابت مما يقضى على العلـم ويجعل برهانه خارجه فى القطع والإيمان وليس فى البحـث

---

(١) مثل يوسف مروة، صادق العظم.

والبرهان كما يفعل أنصار التفسير العلمى للقرآن.

١٠- ويمكن تجاوز تقليد القدماء من المفسرين والفقهاء والأئمة الأطهار إلى تجديد المحدثين[١]. فلا يوجد شىء تم إلا ويمكن أن يتم ما هو أكمل منه. ولا يتحقق شئ إلا ويمكن أن يتحقق أفضل منه. فالسعى نحو مزيد من الكمال سنة كونية. التفسير لا حدود له طالما أن تطور الزمان لا نهاية له. لذلك كان يمكن إعادة بناء التراث كله وليس فقط إعادة تأويل مصدر الأول. فقد تحجر التراث وتكلس وتقدس وفى حاجة أيضاً إلى إعادة بنائه على وجه آخر بحيث يكون دافعاً على التقدم وليس معوقاً للتخلف. صحيح أن التفسير يذكر جلال الدين الرومى وابن سينا ولكنه لا يعيد بناء الأنساق الموروثة فى الكلام أو الفلسفة أو التصوف أو الأصول[٢]. صحيح أنه يشار إلى التراث العلمى نظراً لحاجة الأمة إلى العلم ولكن التراث أعم وأشمل؛ يضم

---

(١) يحال إلى تفسيرات القدماء مثل "تفسير الصافى" للكاشانى، و"الدر المنثور" للسيوطى، و"نور الثقلين". دراسات ص٢٢.

(٢) أحاديث ص١٥٦/٣٠٨.

التراث الكلامى والفلسفى والأصولى والصوفى والأدبى[1].

إن اختفاء الإمام كشخص لا يعنى اختفاءه كفكر. وقد يعود الإمام إن لم يكن بشخصه بل بمنهجه ورؤيته وأثره على أجيال قادمة.

---

(1) يشار إلى اصطفان أول مترجم فى الكيمياء، وابن ماسرجيس، وتيوفيل بن توما الرهاوى، وجورجيس بن بختيشوع، وابنه بختيشوع، وعيسى بن شاهلافا وجبريل بن بختيشوع وابن المقفع، وعمر بن المنجم وابن محمد وأبو يحيى البطريق، ص٥٧-٧٤، أبجدية الحوار، الإسلام وثقافة القرن العشرين.

من العرفان إلى الثـورة

دراسة مقارنة بين صدر المتألهين والإمام الخمينى

١- الموضوع والمنهج.

فى العالم السنى هناك حكم شائع أن الفلسفة انتهت بعد ابن رشد (٥٩٥هـ) فى الأندلس. فقد كانت ضربة الغزالى للعلوم العقلية فى الشرق قوية للغاية. وكانت سيطرة الموحدين وأهل الظاهر فى المغرب شبه كاملة. لذلك لم تستطع محاولة ابن رشد الإصلاحية فى التحرر من الأشعرية، علم الأموية فى "مناهج الأدلة" أو الدفاع عن الفلسفة فى "تهافت التهافت" أو فى التوحيد بين النظر والشرع، وجعل النظر واجباً بالشرع، والتمييز بين القول الخطابى والجدلى والبرهانى فى "فصل المقال"، وإحياء روح المالكية والفقه الطبيعى الفطرى فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وإثبات قوانين الطبيعة فى "الكليات" فى الطب، ونقد وحدانية التسلط فى "الضرورى" فى السياسة، تلخيصاً لجمهورية أفلاطون، وإحياء العقلانية الطبيعية ضد الإشراقية السينوية فى شروحه وتلاخيصه وجوامعه على أرسطو،

وإبراز مناهج الاستدلال لب علم أصول الفقه في "الضرورى" فى علم الأصول اختصاراً للمستصفى لأبى حامد[1].

وكان ابن باجه أيضاً (٥٣٣هـ) قد حاول من قبل إنقاذ الأندلس فى "تدبير المتوحد"، وبلورة الوعى الفردى اعتماداً على منطق الفارابى، ولكنه مات مسموماً. ثم حاول ابن طفيل (٥٨١هـ) أيضاً توجيه العقل نحو الطبيعة، وهما دعامتا الوحى فى "حى بن يقظان"، ولكن ذلك لم يمنع من نهاية الإبداع، وبداية عصر الشروح والملخصات على الداخل وليس على الخارج كالجمل يجتر نفسه، يأكل طعامه السابق ويختزنه ويعيد مضغه إذا ما أعوزه الطعام الجديد،

(*) المؤتمر الدولى الثانى لمللا صدرا، جزيرة كيش، إيران ١٥-١٧ مارس ٢٠٠١.

(١) أحيا السلطان محمد الفاتح العثمانى النقاش من جديد بطلبه من العلامة خوجه زاده أوحد علماء الروم فى عصره (٨٥٣هـ) كتابة تهافت ثالث للتحكيم بين التهافتين السابقين. وشهد له بالتبريز العلامة الدوانى وسائر معاصريه. انظر النصوص الثلاثة، طبعة مصطفى البابى الملبى، القاهرة (د.ت).

وعاش فى فقر الصحراء وجدبها[1].

ويسود حكم آخر فى العالم الشيعى أن الفلسفة إذا كانت قد توقفت عند ابن رشد فى القرن السادس الهجـرى فإنهـا استمرت فى العالم الشيعى عند شرف الدين الطوسى فى نفس القرن، ونصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ) وغيرهما من أعلام الفكر الفلسفى الذى حمل الإشراق والعلم الرياضـى فـى آن واحد. وقد بلـغ الـذروة منـذ صـدر الـدين الشـيرازى (١٠٥٠هـ). بل استمر بعده عند علماء الشيعة وحكمـائهم حتى الإمام الخمينى الذى يعتبر تلميذ صدر المتألهين. وكمـا أن لمللا صدرا أساتذة مثل ميرداماد فإن له تلاميذ مثل الإمام الخمينى.

والسؤال هو: ما الصلة بـين العرفـان عنـد صـدر المتألهين والثورة الإسلامية عند الإمام الخمينى؟ ما الصـلة بين الفلسفة الإشراقية وتجرد الـنفس الناطقـة مـن ناحيـة ومتطلبات الثورة من علم سياسى وتحليل للواقع الاجتمـاعى

---

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد، تحقيق د. معن زيادة، دار الفكر الإسلامى، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

ابن طفيل: حى بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، دار المعـارف، القـاهرة ١٩٦٦.

من ناحية أخرى؟ ما الصلة بين "الحكمة المتعالية" و"دروس فى الجهاد والرفض"، "شواهد الربوبية" و"الحكومة الإسلامية"، بين "تحرير الوسيلة" و"جهاد النفس"؟ كيف تحول الداخل إلى الخارج، والمتعالى إلى المتدانى، والمجرد إلى العينى، والميتافيزيقى إلى التاريخى، والنظرى إلى العملى، والفلسفى إلى السياسى، والنخبوى إلى الجماهيرى، والفردى إلى الاجتماعى، والحوزة العلمية إلى الشارع، والعقلى إلى الإرادى، والتصورى إلى الحركى. وباختصار العرفان إلى الثورة؟ وهى تساؤلات تدل على مسار إيجابى وطبيعى وتاريخى من عصر الاستقلال إلى عصر الاحتلال، ومن حكم الأئمة إلى حكم الملوك.

وهناك تساؤلات أخرى توحى بمسار سلبى على مستوى الخطاب الدينى السياسى؟ كيف أمكن التحول من القول البرهانى عند صدر المتألهين إلى القول الخطابى عند الإمام الخمينى؟ هل يربط القول الجدلى بينهما، دفع الشكوك والاعتراضات والشبهات عند الأول من حكيم الإشراق السهروردى، وفيلسوف الإشراق والرازى وشيخ الإشراق ابن سينا، وحجة الإسلام الغزالى، وابن كمونة، والعلامة

الدوانى، والطوسى من الموروث، وأرسطو وأفلاطون مـن الوافد والمشائين والمتكلمين والصوفية، والحكماء المتقـدمين والمتأخرين. والجدل مع الخصوم عند الثانى فـى الخـارج، الاستعمار والصهيونية وفى الداخل العلمانيين والماركسـيين والرجعيين والرأسماليين والملوك وفقهاء السلطان. فهل هـذا هو الثمن الذى يجب أن يدفعه التحـول مـن النخبـة إلـى الجماهير، ومن العقل إلى الثورة، ومن النظر إلـى العمـل، ومن الصورى إلى التاريخى، ومن العرفان إلى الثورة؟

قد تكون هناك مرحلة متوسطة ناقصة بـين "الحكمـة المتعالية" و"ولاية الفقيه"، هى الأيديولوجية الثوريـة، مسـار تحول العرفان إلى ثورة، تقديم العقل للثورة أسسها النظرية. هناك حلقة ناقصة بين صدر المتألهين والإمام الخمينى، هـو الفكر الإسلامى الثورى والذى مازال ناقصاً حتى الآن فـى شكل كامل باستثناء اجتهادات جذريـة مـن أئمـة الثـورة الإسلامية مثل الطالقانى وشريعة مـدارى وغيـرهم داخـل إيران مثل على شريعتى، وربما قبله نواب صوفى وجماعـة فدائى إسلام، وربما "مجاهدى خلق" بالرغم من أخطائهم فى التحليل السياسى والخروج على الثورة والارتماء فى أحضان

أعدائها، وحركة تحرير إيران وآراء بازركان، وربما بعض العلمانيين الذين قطعوا جسورهم مع الثورة لخلافهم النظرى مع ولاية الفقيه مثل بنى صدر، وعبد الكريم سروج.

وربما كان ذلك أوضح عند أئمة الشيعة فى لبنان نظراً لنضالهم فى الجنوب مثل الإمام موسى الصـدر، والعلامـة محمد شمس الدين، وقد بلغ الذروة فى أعمال واجتهادات آية الله محمد حسين فضل الله. ولو كان الإمام الشهيد محمد باقر الصدر قد عاش لكان تحول من "اقتصادنا" و"فلسـفتنا" إلـى "ثورتنا"، ومن "الأسس المنطقية للاسـتقراء" إلـى "الأسـس الأيديولوجية للثورة"، ومن "تجديد علم الأصول" إلى "ثـورة الفكر الشيعى"[1].

ويمكن تناول الموضوع بطريقتين: الأولى قراءة صدر الدين الشيرازى قـراءة نظريـة خالصـة وتحويلهـا إلـى

---

(١) يعتبر مشروع "التراث والتجديد" محاولة لسد هذا الفراغ فى الأيديولوجية الثورية خاصة فى الجبهة الأولى، إعادة بناء التراث القـديم مثـل علـم الكلام فى "من العقيدة إلى الثورة"، وعلوم الحكمة فى "مـن النقـل إلـى الإبداع"، وعلم أصول الفقه فى "فى النص إلى الواقع"، وعلوم التصـوف فى "من الفناء إلى البقاء"، والعلوم النقلية الخمسـة: القـرآن والحـديث والتفسير والسيرة والفقه فى "من النقل إلى العقل".

أيديولوجية ثورية وثورة إسلامية انتقالاً من الصوري إلى التاريخى لعلها تستطيع أن تلتقى مع الإمام الخمينى فى الظاهر أو فى الباطن وإذا صح أن الإمام الخمينى تلميذ صدر المتألهين، وأن ثورة الأول نابعة من عرفان الثانى، وأن إسقاط الشاه تطبيق عملى للحكمة المتعالية، وأن حكم الشعب واستقلاله وتعدديته الفكرية وحواره الخصب بين المدرستين التاريخيتين، المحافظة والإصلاحية هو تحقيق عينى فى العالم لشواهد الربوبية.

والثانية قراءة الإمام الخمينى، وتحويل الفقه السياسى العملى إلى أسس نظرية تقترب من الفلسفة النظرية لصدر المتألهين، ولعل هناك روابط خفية بين الاثنين. ربما هناك أسس نظرية للثورة الإسلامية، كامنة ومسكوت عنها تقترب من "الحكمة المتعالية" فى "الحكومة الإسلامية" أو "ولاية الفقيه" و"شواهد الربوبية"، لا يراها إلا المدققون الفاحصون، المتألهون الثوريون الذين يجمعون بين العقل والثورة[1]. تحاول هذه الطريقة تحويل العمل إلى نظر، والخارج إلى

(١) وهذا ما فعله ماركوز فى "العقل والثورة". انظر دراستينا: هربرت ماركوز: العقل والثورة، "الفلسفة والثورة"، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، ص٤٦٦-٥٢٥.

الداخل، والثورة إلى أيديولوجية، والمادية إلى نظرية.

فإن لم يحدث إلتقاء بين العرفان والثورة فى منتصف الطريق فى الأيديولوجية الثورية فإنه يمكن القيام بذلك بطريقتين أيضاً. الأولى تأويل "الحكمة المتعالية" بحيث يظهر الكامن الثورى فيها، والتعبير عن الباطن الثورى الكامن وراء الظاهر الميتافيزيقى. وهى قراءة ثورية تأويلية لنصوص ظاهرية مجردة. وإن لم تكن هذه القراءة الثورية هى نقطة الالتقاء غير المرئية بين صدر الدين الشيرازى والإمام الخمينى فهى افتراض قراءة، وسد الحلقة الفارغة لو صح افتراض أن الإمام الخمينى، قائد الثورة الإسلامية فى إيران وليس صاحب المزاج العرفانى الشخصى، تلميذ صدر المتألهين، وأن الثورة بنت العرفان.

والثانية قراءة الإمام الخمينى قراءة نظرية بحثاً عن الأسس النظرية والتصورات للعالم وراء الثورة الإسلامية والممارسات العملية كاجتهاد خالص إن لم تكن موجودة بالفعل كنقطة لقاء تاريخى فكرى بينهما أو على الأقل تملأ الفراغ التاريخى النظرى بين صدر المتألهين وروح الله على نفس الافتراض وهو أن الإمام الخمينى تلميذ صدر المتألهين،

وأن العرفان هو نظرية الثورة.

والمنهج المتبع هو منهج القراءة والتأويل. ويتكون من عدة خطوات:

أ- تحويل النص المقروء إلى تجربة فكرية حية وراءه سابقة على التعبير والصياغة ووضعها فى عصرها الذى نشأت فيه، وإعادتها إلى موقفها الحياتى الذى نشأت منه، وتعبر عن إحدى القوى الاجتماعية فيه، الشعبية والتسلطية[١].

ب- المشاركة فى هذه التجربة الحياتية عن طريق استدعاء الذاكرة الجمعية، وإعادة كتابة النص للتعبير عن قوة اجتماعية أخرى من أجل فك الانسداد التاريخى، والتعبير عن القوة الاجتماعية الشعبية وحتى يتفكك النص القديم ويقضى على تكلسه بعد أن أصبح مصدر معرفة وسلطة. ويتحول النص الجديد إلى دافع على التقدم.

جـ- إعادة توظيف فك النص السلطوى القديم وإعادة كتابة النص الشعبى القديم فى ظروف حاضرة مشابهة

---

(١) وهذه التجربة السابقة على العمل المنطقى يسميها هوسرل Vorverstandniss. وقد طبق ذلك بولتمان فى "المسيحية البدائية".

وموقف حياتى حاضر حتى تنتزع الجذور التاريخيـة التـى مازالت تفرز نصوصاً سـلطوية مشـابهة، وإعـادة كتابـة النصوص الشعبية القديمة حتى يفك حصـارها التـاريخى، وإرجاعها من هامش الذاكرة الجماعية إلى بؤرتهـا، ومـن سكونها فى اللاوعى التاريخى إلـى حركتهـا فـى الـوعى التاريخى.

وبطبيعة الحال يتم تحليـل الغالـب مـن النصـوص باعتباره عينة ممثلة خاصة. فلم تصدر بعد الطبعات الكاملـة المعتمدة لصدر المتألهين أو ترجمة كاملة لأعمـال الإمـام الخمينى. وإذا كانت أعمال صدر المتـألهين فـى معظمهـا بالعربية فإن كثيراً من أعمال الخمينى مازالت بالفارسية[1].

والتقليد ليس أصلاً من أصول الدين، ولا مصدراً مـن المصادر الشرعية. التقليد اعتقاد جازم بلا برهان. هو إيقاف لإبداع الأمة فى فترة زمنية معينة، فترة القـدماء، وإيقـاف التاريخ، وإعلان نهايته عند السلف أو الأئمة المعصـومين. والاجتهاد مصدر التشريع، يأخذ صوراً متعددة، القياس عنـد

---

(١) اعتمدنا أساساً على "الحكمة المتعالية" الطبعة الثالثة (٩ أجزاء) دار إحيـاء التراث العربى، بيروت ١٩٨١.

أهل السنة، ودليل العقل والاستصحاب عند الشـيعة عامـة، والإمام محمد باقر الصدر خاصة[1]. وقد انقضى مـا يزيـد على ثلاثة قـرون ونصف على صدر المتألهين. وانقضـى حوالى عقد من الزمان على الإمام الخمينى. ونشأت حركات إصلاحية جديدة بعد صدر المتألهين، ونشب صراع حاد بين المحافظين والإصلاحيين بعد الإمام الخمينى. وبالتالى تكون مهمة أحفاد الصدر والإمام تطوير الفكر الفلسفى مـن أجـل المحافظة على الثورة.

٢- من الصورى إلى التاريخى.

استعمل صدر المتألهين القـول البرهـانى والتحليـل الصورى المجرد الخالص موضوعه لا فى مكان، فى عـالم الفكر الخالص، فى "الحكمة المتعالية"، "وشواهد الربوبيـة"، "والرسائل الإلهية". يغيب الجانب السياسى الاجتماعى لصالح

---

(١) انظر دراستنا: تجديد علم الأصول عند الإمام محمد باقر الصدر، قضايا إسلامية معاصـرة، العـددان ١١/١٢ ١٤٢١-٢٠٠٠ ص١١٥-١٣٤.
وأيضاً المنهاج السنة الخامسة ١٤٢١-٢٠٠٠ بيـروت ص١٥١-١٧٤.
وأيضاً "من السنن التاريخية إلى فلسفة التاريخ"، بحث مقدم لمؤتمر محمد باقر الصدر، قم، فبراير ٢٠٠١.

الجانب الميتافيزيقى الإشـراقى، وكمـا هـو الحـال عنـد السهروردى حكيم الإشراق، والرازى صـاحب "المباحـث المشرقية"، فى حين أن حكماء الإشراق مثل الفارابى وابـن سينا قد جمعا بينهما.

تدور "الحكمة المتعالية" على "الأسفار الأربعة". الأول من الخلق إلى الحق. ويضم المبادئ العامـة فـى الوجـود والماهية، والوحدة والكثرة والعلة والمعلول، والقوة والفعـل، والحركة والسكون، والقدم والحـدوث، والتقـدم والتـأخر، والعقل والمعقول. وهى المبادئ التى يتم بها السفر من الخلق إلى الحق كما هو الحال فى الأدلة الطبيعية عند المتكلمـين. وهو يعادل المنطق عند الحكماء[1]. والبعض الآخر فى حاجة إلى تأويل قصدى مثل الوجود وأقسامه، والوجـود والعـدم، وتحقيق الجعل، والماهية ولواحقها.

والثانى من الحق إلى الحق، وهـو العلـم الطبيعـى، مبحث الجوهر والأعراض. ومع أنه أقرب إلى الخلق إلا أنه صورة الحق فى الخلق، الحق عندما يرى نفسه منعكساً فـى الخلق. فهو من الحق إلى الحق كنوع من النرجسية عنـدما

---

(١) أخذنا فقط "الحكمة المتعالية" كنموذج لفكر صدر المتألهين.

يرى الله صورة ذاته فى الخلق. وهو ما يعـادل الطبيعيـات عند المتكلمين والحكماء. يتكون من أربعـة فنـون وسـتة مطالب. تدور حول المقولات العشر من الطبيعيات والإلهيات باعتبارها علماً واحداً.

والثالث من الحق إلى الخلق، وهو العلم الإلهـى. الله يكشف عن ذاته فى الخلق، صفاته مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة التى تتضمن الخير والشـر والعناية. وهو ما يعادل نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو أصلى العدل والتوحيد عند المعتزلة، والإلهيات عند الحكماء. الحق يهوى الخلق وينزل إليه ويتعـين فيـه. ويتكون من عشرة مواقف، كل خمسة منها فى فن.

والرابع من الخلق إلى الخلق، وهى النفس، أحكامهـا وماهياتها وقواها وإدراكاتها وتجردها وأحوالهـا وملكاتهـا ومعادها الروحانى والجسمانى. فالنفس تحيل إلى عالم البشر، وتتحقق فى محور أفقى عن طريق الجسم. وهو مـا يعـادل الوعد والوعيد عند المعتزلة والمعاد عند الأشاعرة، والـنفس

ونظرية الاتصال بين الطبيعيات والإلهيات عند الحكمـاء[1]. مساره من الإنسان إلى الإنسان، التحقـق الـذاتى العينـى، ويتكون من أحد عشر باباً. وهى قسمة رباعية للحكمة مثـل إخوان الصفا: الرياضى (المنطق) والطبيعيات، والنفسـانيات العقليات، والرابع "العلوم الإلهية الناموسية والشرعية". وهو ما يعادل النفس عند صدر المتألهين، متجاوز القسمة الثلاثية التقليدية للحكمة عند ابن سينا، المنطقية والطبيعية والإلهية[2].

وهى أسفار سلوكية عملية تجمع بين النظر والعمل مما يسهل تحويلها إلى أيديولوجية سياسية، ولفـظ "سـفر" لفـظ متشابه الذى يعنى فى نفس الوقت "كتاب" و"مسار" أو "رحلة" أو طريق وكما هو الحال فى الطريق الصوفى وقسمته إلـى مقامات. ويمكن إيجاد دلالات حركية تاريخية لألفاظ صـدر الدين مثل المرحلة. إذ يتكون من السفر الأول من الخلق إلى الحق من عشر مراحـل، والمسـالك والمـنهج والمواقـف والطرف. وهناك ألفاظ أخرى أقل دلالة مثل الباب والفصـل

---

(١) السفر الأول أكبر الأسفار من حيث الحجم جـ ٣/٢/١ (١٣٦١ص) ثـم الرابع جـ ٩/٨ (٧٨٣ص) ثم الثالث جـ ٧/٦ (٧٥٨ص) ثـم الثـانى جـ ٥/٤ (٦٣٥ص).

(٢) الأسفار الأربعة جـ ٢٠/١.

والمبحث والفن. والمراحل فى مجموعها عشر مثل العقـول العشرة والأفلاك العشرة فى حين أن جدل التاريخ له إيقـاع ثلاثى[1].

السفر الأول من الخلق إلى الحق، طريق صاعد، يبعد عن العالم ولا يقترب منه، يخرج منه ولا يدخل فيـه. هـو طريق التأويل لا التنزيل، طريق الصعود لا الهبوط. وفـى الحديث القدسى أن الله ينزل إلى السماء السابعة. ينزل الوحى ويهبط جبريل ويبلغ النبى ليبلغه للناس. وهو أكبر الأسـفار وأهمها.

موضوعه النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية دون تخصيص بالمجتمع والناس. والوجود اسم مشترك يطلق على الله والعالم والإنسان. وهـو اشـتراك معنـوى، يقـال بالتشكيك أى بالمجاز والحقيقة. والسؤال هو: أيهما الحقيقـة وأيهما المجاز، الوجود الإلهى أو الوجود الانسانى والطبيعى؟ الوجود موضوع للعلـم الإلهـى لأن الله واجـب الوجـود. والوجود الإلهى هو الوجود بحق قبـل أن يتخصـص فـى

---

(١) يتكون السفر الأول من مراحل عشر، والثانى من فنون عشرة، والثالـث من مواقف عشرة، والرابع من أبواب أحد عشرة.

الأفراد، ويفرد فى الإنسان من خلال حريته. "أنا حر إذن أنا موجود" و"أنا مسئول إذن أنا عاقل". الوجود هويات بسيطة. أنا موجود، والله موجود، والعالم موجـود حقـائق بديهيـة. والوجود موجود ولا سبب له.هو موجود أصيل أول. وتعنى أصالة الوجود أن الوجود غير مشتق، موجود بديهى جذرى. لذلك كان أول وصف للذات عند المتكلمين بعد الأدلة علـى وجود الله والتأمل فى الطبيعة، دليل الجـوهر والأعـراض، ودليل الجزء الذى لا يتجزأ، ودليل القدم والحدوث، ودليـل الممكن والواجب عند الأشاعرة بالرغم من نقد ابن رشد لها، وتقديم دليلين بديلين، دليل العناية ودليل الاختراع. الوجـود أول أوصاف الذات قبل القدم أى ما لا أول له، والبقاء أى ما لا آخر له، والمخالفة للحوادث أى ما لا شبيه لـه، والقيـام بالنفس أى ما لا مكان أو محل له، وواحد أى نفـى الضـد والشريك والمثيل له[1]. والحقيقة أن الوجـود هـو وجـود الإنسان فى العالم. الوجود بمفرده عالم للإنسان ومحيط لـه. الوجود وعى الإنسان به وليس وجوداً مستقلاً عنه، وجـود

(١) حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيـد، مـدبولى، القـاهرة ١٩٨٨، ص٧٦-٣٣٨.

الإنسان فى العالم ووجود العالم فى الإنسان فى لحظة الوعى به[١].

والوجود ليس رابطة بين المحمول والموضـوع فـى القضية الحملية بل هو متضمن فى الموضوع، ومتحقق فـى المحمول بفعل الذهن ونشاط الحكم. والعدم أيضاً ليس رابطة لأنه وجود سلبى. الوجود نور يتجلى للنفس وينكشـف لـه، إنارة للوجود[٢]. وهو أكبر المراحل العشـر[٣]. وهـو مـا لاحظه الفارابى من قبل فى مقارنته فعل الكينونة فى اللغـة العربية واللغة اليونانية[٤].

---

(١) وهذا ما سماه هوسرل نشأة العالم Ursprung der Welt. وقـد أصـبح الوجود فى العالم أحد المقولات الرئيسية فى الوجودية خاصة عند هيدجر وميرلو بونتى وياسبرز.

(٢) الحكمة المتعالية جـ ١ السفر الأول، المرحلة الأولـى، المـنهج الأول ص ٢٣-٨٣ وإنارة الوجود مصطلح هيدجر.

(٣) أكبر المراحل كما الأولى (٣٠٤ ص)، ثم العاشرة (٢٤١)، ثم السادسـة (٢٦٩)، ثم السابعة (١٨٣)، ثم الرابعة (٨٠)، ثم الثانية (٦٧)، ثم الثامنة (٦٠)، ثم الثالثة (٥٢)، ثم الخامسة (٤٤)، ثم التاسعة (٣٤).

(٤) وقد جعل ذلك عثمان أمين أحد مظاهر الجوانية. انظر "الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة"، دار القلم بيروت ١٩٦٤ ص ٢٦٧-٢٧٤ وأيضـاً "فلسفة اللغة العربية"، المكتبة الثقافية، مكتبـة مصر، القاهرة ١٩٦٥.

ومقولات الوجود ثلاث: الواجب والممكن والممتنـع، طرفان هما الوجوب والامتناع، ووسط هو الإمكان، كل منها ضرورى ذاتى، يتحقق أو لا يتحقـق مـن داخلـه ولـيس بعوامـل خارجية. وهى مراحل ثلاث من عمليـة واحـدة. فالوجود مشروع يتحقق. الممكن واجب بـالقوة، والواجـب ممكن بالفعل. والإثبات والنفى مرحلتان فى عملية الإيجـاد. كل نفى إثبات، وكل إثبات نفى[1]. الوجود وجـود نفسـى، تجربة شعورية. يمتنع الترجيح فيه بلا مرجح. كمـا يمتنـع القول بالاتفاق لوضوح العلة الفاعلة والقصد والغايـة.هـى عملية شعورية سماها صدر المتألهين "شـعور الموجـودات بمبدعها". إذ ينطلق الوجود كعملية إيجاد من الشعور تجاوزاً لثنائية المبدِع والمبدع فى تجربة الإبداع. الوجود والإمكـان ثلاث مراحل لعملية الإيجـاد، تحقيـق الوجـود كمشـروع ممكن[2].

ومن الطبيعى أن يكون الواجب واحداً لأنـه المثـال،

---

(١) وهذا هو معنى Aufhebung عند هيجل.

(٢) وهو ما قصده سارتر بجعله الوجود مشروع Project وياسبرز أيضـاً Entwurf.

مثال المثل من أجل وحدة الهدف والقصد والغاية. وإذا لم يجب الشىء لم يوجد. فالوجوب علة الوجود.لذلك كان الله واجب الوجود. واجب الوجود ذات تتحقق (كل يوم هو فى شأن) عن طريق تحقق كلمته فى التاريخ، وتحقق النبوة فى المجتمع.واجب الوجود إمكانية قبل أن تتحقق. ويتعين الحق فى الخلق بهذا التحقق عن طريق فعل الأفراد والجماعات. الوجود ليس من المعقولات الأولى أو الثانية بل إمكانية تحقق. هو خير محض لا مثيل له ولا ضد له لأنه تحقق بالفيض الذاتى. والشر قصور، فيض سلبى، تحول من الوجود إلى العدم، رجوع إلى الوراء. هو خير لا شر فيه.

والإمكان حرية، يتضمن أكثر من إمكانية، إمكان ذاتى وإمكان استعدادى، إمكان فطرى وآخر مكتسب. وهو مرهون بالقدرة. وتحقق الإمكان فى الزمان أى فى التاريخ وليس تحققاً صورياً. وإمكان الاشرف اقتضاء ومطلب، باعث ودافع ونزوع[1]. والإمكان ليس عدماً بل هو وجوب بالقوة. والإمكان والقوة من الأسباب الذاتية للوجود. فمن الإمكان يبدأ الصدور. والممكنات مرايا ومجالى للحق.

---

(١) كما هو عند كانط وفشته. المطلب أو الاقتضاء Exigence .

ولا يوجد ممتنع مطلق كما يوجد وجود مطلق. فالامتناع سلب وغياب، والوجود أساسه. الممتنع قائم على إمكانية الوجود، وليس الوجود قائماً على إمكانية الامتناع. ليس الامتناع تناقضاً منطقياً، استحالة اجتماع النقيضين معاً أو رفعهما معاً مقابل امتناع قيمى وأخلاقى وسياسى مثل امتناع إزهاق الروح والظلم والجور والتسلط والطغيان والاستغلال والاحتكار. وامتناع الوجود بالذات أن يكون وجوداً بالغير، لامتناع الاغتراب، اغتراب الأنا فى الآخر، وبالتالى امتناع التبعية، ووجوب الاستقلال، أن تكون الذات نفسها وليس غيرها. الوجود بالذات وجود ذاتى فردى لا يقاس عليه وجود ذاتى آخر.

وقد تصور صدر الدين الشيرازى أنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأن الوجود مساوق للشيئية، والصيرورة وسط بينهما[1]. الوجود يتضمن العدم. والعدم وجود سلبى. ولا وجود للعدم المطلق لأن الوجود هو الأساس[2]. هو مفهوم واحد مجدب لأنه لا يفيض فى حين أن الوجود حرية،

---

(١) وهذا ما لاحظه هيجل فى "علم المنطق".

(٢) وهذا عكس جان بول سارتر الذى جعل العدم أساس الوجود فى "الوجود والعدم".

متعدد الاتجاهات فى الفيض نحو القصد والغاية. والمعدوم لا يعاد لأنه يتناقص أمام الوجود. الوجود تقدم مستمر يطـوى العدم فيه. ولما كان الحكم السلبى يتضمن وجود طرفين كان الوجود متقدماً على العدم. ولا يتصف الواجب بعدم خـاص ولا الممكن وبالأولى ولا الممتنع. الإمكان مثل الصـيرورة الواسطة بين الوجود والعدم أى بين الوجوب والامتنـاع. لا يتوقف على العدم بل يطويه[1].

والعدم ليس شرطاً فى تقدم الفعل لأنه وجـود سـلبى يتحول إلى إيجاب عن طريق الفعل. والملكة والعدم ضـدان لأن الملكة تحقق، والعدم سلب.

والوجود الذهنى يدل على أن الوجود مثـل قبـل أن يتحول إلى واقع فى العالم. فالوجود "مجعول" وعلى مراتب. والمراتب مراحل أفقية وليست رأسية. والنفس قـادرة علـى الإنشاء أى على الإيجاد. وبالتالى تتأصل التجربة الفلسفية فى التجربة الصوفية عند ابن عربى. والوجود الذهنى لا يحتاج إلى إثبات بأدلة عقلية. هو كل ما يختمر فى الذهـن، ومـا يشعر به الإنسان. هو استشعار الطبائع بأفاعيلها وغاياتها كما

---

(١) هذه هى المرحلة الثانية جـ١/ ٣٢٧-٣٩٤.

يقول المحقق الطوسى. ومن ثم لا وجـه لإشـكالات علـى الوجود الذهنى لأنه ليس موضوعاً للعقل بل هو إدراك النفس للصور الحسية والخيالية بالإنشاء والصور العقلية بمشاهدتها عن بعد. وهى ليست موجودة فى القوى الماديـة، ولا هـى موجودة فى عالم وراء النفس والمادة كما هو الحـال عنـد الاشراقيين. والصفات ما لها وجود عينى، وما لهـا وجـود ذهنى. والتحقق تحول الذهنى إلى عينى، والعينى إلى ذهنى. تحول المثال إلى واقع، والواقع إلى مثال. ولا يوجد وجـود آخر وراء العينى والذهنى إلا كافتراض جامع بينهمـا فـى الوجود كإمكانية(١).

وما يسميه صدر المتألهين "الجعل" هـو الإيجـاد(٢). فالوجود إيجاد وفعل وإبداع. وهو بسيط ومركب. هو إيـراد ذاتيات الشىء ولوازمه. والوجود "مجعول" أى أنه قابل للفعل والانفعال بصرف النظر عن تشخيص العلة فى الوجـود أو الماهية أو الصيرورة. لذلك يشتد الوجود ويضـعف مـا دام

---

(١) الحكمة المتعالية جـ ١/ ٢٦٣-٣٢٧.

(٢) هذه هى المرحلة الثالثة جـ ١/ ٣٩٤-٤٤٦.

الوجود إيجاداً تقع الحركة فيه. الشدة كيف والضعف كم[1].

والماهية أكثر المراحل تجريـداً، تعريفهـا وحالاتهـا بالقياس إلى عوارضها، وأنهـا غيـر ملحوظـة، والكلـى والجزئى فيها، والمعنى والتشـخيص، والتعـين، وتقومهـا بالجنس والفصل، وعلاقة الصورة بالمادة. ومع ذلك يمكـن إدراك التحول فيها بحصول الماهية وتقومها بالفعـل. مثـال ذلك تحقيق الصور والمثـل الأفلاطونيـة دون مـا حاجـة بالضرورة إلى إثبات العقل المجرد كجوهر. بل إن أفلاطون وافق أستاذه سقراط كما وافق أرسطو بعد نسبة "أثولوجياً" له. وافق أستاذه أفلاطون بالرغم من إبطال ابن سينا لهـا فـى الشفاء. العالم الأدنى ظل للعالم الأعلى. والعشق فى النفوس يجبلها على اعتبار الأمور الجسمانية المحسوسة مثالات على الأمور الروحانية العقلية. فالماهية تتحقق فى الواقـع عـن طريق عشق النفس[2].

والوحدة والكثرة أيضاً من أكثـر المراحـل تجـرداً. الوحدة لا تستلزم المفسدة ولا التضاد والانقسـام بـل هـى

---

(١) وهذه هى تفرقة برجسون بين الكيف والكم، التوتر والامتـداد، الزمـان والمكان، الحدس والعقل.

(٢) هى المرحلة الرابعة جـ٢/ ٢-٨١.

مساوقة للوجود. وهى ليست مجرد أمر اعتبارى بل هى أمر وجودى. لذلك كان الوجود واحداً وكثيراً فـى آن واحـد[1]. ونموذج ذلك الأنا والآخر. فالأنا واحد والآخر كثيـر مثـل الرسول والصحابة، والقائد والجماهير.

والعلة والمعلول أقرب إلـى التـاريخى منهـا إلـى الصورى[2]. فهما أقرب إلى الحركـة والفاعلية والنشـاط. وهما من مقولات القدرة والإرادة مثـل القـادر والمقـدور، والإرادة والمراد. والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً كما هو الحال عند الأصوليين، لا فاعل دون مفعول، ولا مفعول دون فاعل. والعلة متقدمة على المعلـول بالشـرف ولـيس بالزمان. ويبطل التسلسل والدور طبقـاً للتصـور الـدائرى الشهير لصالح التصور الطولى الذى يبدأ بعلة أولى مـع أن التصور الدائرى أقرب إلى العلم، والتصور الطولى أقـرب إلى الدين. والعلة أقوى من المعلـول لأن المعلـول صـادر عنها. والبسيط علة المركب مع أن البسيط قابل وفاعل، يؤثر ويتأثر فى علاقاته بالناس وليس العلة المطلقة والمؤثر الـذى

---

(١) هى المرحلة الخامسة جـ٢/ ٨٢-١٢٦.

(٢) هذه هى المرحلة السادسة جـ٢/ ١٢٦-٣٩٦.

لا يتأثر. والواحد علة الكثير لأن الكثير يصدر عنه. والجوهر علة الأعراض لأن الأعراض تتقوم به. والتصورات مبادئ لحدوث الأشياء لأسبقية النظر على العمل والعلة على المعلول. العالم معلول والواجب علة، ولا يستغنى المعلول عن العلة. والعلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة. وعلاقة الإنسان بأفعاله مثل علاقة الله بالعالم، يتشابهان فى الكمال والنقص. والفاعل هو الفاعل المريد المختار. وقد تكون العلة شوقاً مثل شوق الهيولى إلى الصورة. ولا يوجد بخت أو اتفاق عرضى أو عبث بل قصد وغاية ضد أنبادقليس. فللأفعال الاختيارية غاياتها. لذلك كانت أفعال الله كلها مصلحة وحكمة، وكذلك غايات كل الكائنات الحية. فالعلة الغائية هى العلة الفاعلة بالحقيقة. إذ تتشبه الأشياء بالمبدأ الأعلى، وهو الغاية القصوى والخير الأقصى.

والقوة والفعل مقولتان صريحتان على الحركة والنشاط وإمكانية تحويلهما إلى فعل وتحقق، طاقة وحركة، كمون وظهور، وسهولة تحويلهما من المستوى الصورى إلى

المستوى التاريخى[١]. والفعل يستلزم القدرة. ويوجد مع الانفعال. والعدم لا يسبق الفعل بل القوة. والقوة ليست عدماً بل إمكانية قبل أن تتحقق بالفعل. والقدرة ليست مجرد مزاج بل إرادة قصدية. ولا يقتضى إثبات الحركة إثبات المحرك الأول. فالحركة والفاعلية والنشاط مقولات إنسانية لا كونية. ولا تقتضى إثبات سبق الفاعل على الفعل، والمحرك على الحركة لأنهما متلاصقان، لا فراغ أو مسافة بينهما. فالعدم الفاصل لا وجود له. وتتقدم القوة على الفعل كإمكانية كما يتقدم الفعل على القوة كبداية. وذلك كله يتحقق فى الزمان على نحو تدريجى مرحلى. يبدأ الزمان ببداية الفعل والحركة. والآن لحظة متميزة فى الخلق والإبداع.

وأحوال الحركة مثل أحوال الصوفية تدل على علامات الطريق المزدوجة مثل الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الغيبة والحضور، الهيبة والأنس، الفقد والوجد، جدل السلب والإيجاب[٢]. والحركة ليست فى المكان بل فى الزمان، ليست فى الخارج بل فى الداخل[٣]. والسكون ليس

---

(١) هى المرحلة السابعة جـ٣/ ١-١٨٤.

(٢) هى المرحلة الثانية جـ٣/ ١٨٤-٢٤٤.

(٣) وهى تشبه تحليلات برجسون للزمان والحركة.

أمراً عدمياً بل هو غياب الحركة أو الحركة فـى المكـان. والحركة سريعة أو بطيئة طبقاً لمنطق الجدل التاريخى. وقد تتضاد الحركات مثل تضاد الحركـة المسـتديرة والحركـة المستقيمة فى تصورين متضادين، التصور العلمى والتصور الدينى، الأولى حركة دائمة، والثانية حركة مؤقتة. وللـنفس حركتان، إرادية اختيارية. وقد تجتمع عدة حركات فى مكان واحد فى صراع بينهما.

والقديم والحادث هما المتقدم والمتأخر فى الفعل وليس فى الكون، يدلان على مراحل التاريخ ومسار المجتمع بـين قطبى التجاذب فيه[1]. وهى ألفاظ قرآنية ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾. وهو القادر على تحويل محـاور الثقافـة الموروثة من البعد الرأسى إلى البعد الأفقى، من العلاقة بين الأعلى والأدنى فى "الحكمة المتعالية" إلى العلاقة بين الأمام والخاف فى الحكمة "المتدانية"[2].

والعقل والمعقول مثل الحـاس والمحسـوس، الـذات

---

(١) هذه هى المرحلة التاسعة جـ٣/ ٢٤٤-٢٧٨.

(٢) انظر دراستنا "من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانيـة"، قـراءة فـى صدر الدين الشيرازى، المؤتمر الدولى الأول، طهران ٢٠٠٠.

والموضوع[1]. فالعلم فى النفس وجود ذهنى. والتعقـل هـو اتحاد العاقل بالمعقول. والعقل الفعال مجرد صورة فنية للعلم الكلى. والمثل الأعلى وحدة العقل والعاقل والمعقول، الـذات التى تضم المعرفة وموضـوعها، وهـو العقـل البسـيط. والإدراكات الخارجية والداخلية جزء مـن العقـل. ويمكـن حدوث تعقلات كثيرة دفعة واحدة مثل الحدس. وفـى هـذه الحالة يكون العقل قوة قدسية. العقل إمكانية واستعداد، يصير من العقل الهيولانى إلى عقل بالفعل. أما العاقل فهو العاقـل بذاته. ليس من شرطه التجريد بل الوعى بالـذات. والتعلـيم ليس تذكراً كما هو الحال عند أفلاطون بل وعيـاً بالـذات. والحواس لا تعى ذاتها إلا بعد حصول الـوعى بالـذات أى التعقل، ﴿**فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور**﴾. والعقل هو الجانب الناظر فى الوعى الانسانى فى العالم. هو العاقل والعالم معقول، عالم والعالم معلوم[2].

والسفر الثانى من الحق إلى الحق هو العلم الطبيعـى، لا فرق بين الحق والخلق، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، بين

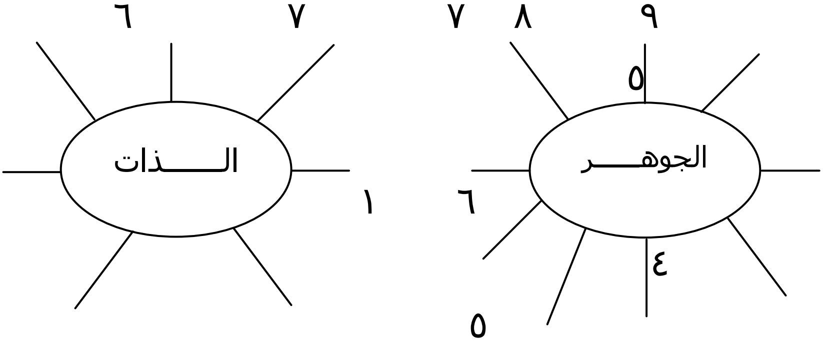
---

(١) هذه هى المرحلة العاشرة جـ٣/ ٢٧٨-٥١٩.

(٢) وهو ما سماه هوسرل Noése، Noéme.

الطبيعة المطبوعة، والطبيعة الطابعة بلغة اسـبينوزا. لـذلك يستمد العالم الطبيعى من العالم الإلهى بعـض المبـادئ[1]. فالخلق حق، والحق خلق كما هو الحال عند ابـن عربـى، وذلك فى تعريف الطبيعة ونسبتها إلـى الصـورة والـنفس والمادة والحركة، وأن فعلها خير وصلاح.

ويتركز السفر على مبحث الجوهر والأعراض كما هو الحال فى علم الكلام المتأخر، بدايـة بـالاعراض ونهايـة بالجوهر. وهى نفـس بنيـة الـذات والصـفات، المركـز والأطراف، الواحد والكثيرة، البؤرة والمحيط علـى النحـو الآتى:



والأعراض هى مقولات الكم، والكيـف، والإضـافة،

(١) الحكمة المتعالية جـ٢٣٨/٥-٣٥٠.

والموضع، والأين (المكان)، والمتى (الزمان)، وأن ينفعـل، والملكية. ويمكن تحويلها مـن المسـتوى الصـورى إلـى المستوى التاريخى لأنها فى الأصل تصور مـادى للشـىء وصفاته. وهى صورة الإنسان فى الموقـف، والـذات فـى العالم، والنص فى السياق.

ويتصدر الكم والكيف. والكم متصل ومنفصل، لا يقبل الشدة والضعف، لا ضد له بالرغم من معارضته لكم آخـر. والمكان ملاء لا خلاء فيه. والزمان وعى ذاتـى. والوضـع تخيل، والفعل والانفعال تأثر وتأثير. والكيف غير الشكل بل حال الشىء. وهو على أنواع: الكيفيات المحسوسة، الملموسة المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة طبقـاً للحـواس الخمس وكما هو الحال فى نظرية الوجود فى علم الكلام[1]. وفى المبصرات يتم تحليل النور والضوء والشعاع والبريق. وكلها مظاهر للنفس والإرادة، والألـم واللـذة، والمـزاج، والصحة والمرض. وهناك كيفيات كميـة مثـل الاسـتقامة والاستدارة. والشكل لا ضـد فيـه ولا شـدة ولا ضـعف.

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الرابع: نظريـة الوجود ص ٤١١-٦٢٦.

والمضاف ليس موجوداً فى الخـارج بـل علاقـة ذهنيـة. والتضاد نوع من الإضافة[١].

ويأتى الجوهر بعد الأعراض[٢]. ويستحيل أن يكـون شىء واحد جوهراً وعرضاً فـى آن واحد. الجـوهر هـو الشىء ويتحدد بالأبعاد الثلاثة . وهـو متصـل مـادى أى هيولى. وتصاحب الهيولى الصورة. وللأجسام طبائع خاصة تحركها وتجعلها مؤثرة، لا تهم أقدمية الصورة على المادة ما داما متلازمين. وتوجد الأجسام على سبيل التجـدد. فالعـالم حادث ومتجدد، متغير لا يثبت على حال مما يجعله نموذجـاً للمجتمع والتاريخ.

والسفر الثالث من الحق إلى الخلق. هو العلم الإلهـى النازل الذى لا يأتى إلا استقراء من العلم الطبيعى. ويتكـون من عشرة مواقف مثل الايجى حول نظرية الذات والصـفات

---

(١) السابق: الكم جـ٤/ ٨-٣٩، المكان جـ٤/ ٣٩-٥٨، الأين جـ٤/ ٢١٥-٢١٩، الزمان جـ٤/ ٢١٩-٢٢٠، الوضع جـ٤/ ٢٢٠-٢٢٣، أن يفعل وأن ينفعل جـ٤/ ٢٢٣-٢٢٨، الكيف جـ٤/ ٥٨-١٨٨، الكيفيات الكمية جـ٤/ ٥٨-٦٢، الاستقامة والاستدارة جـ٤/١٦٢-١٨٨، المضـاف جـ٤/ ١٨٨-٢١٥.

(٢) السابق جـ٤/ ٢٢٨-٢٨٥.

والأفعال، استدراكاً على السفر الأول حول واجب الوجـود. والأدلة على وجوده صوريه خالصة فـى حـين أن واجـب الوجود مطلب واقتضاء، الشعور بالمثل الأعلى والنزوع إلى تحقيقه. وهو واحد لا شريك له، بسيط لا تركيب فيه، كامـل لا نقص يعتريه إلى آخر هذه الصـفات الإنشـائية لكامـل الأوصاف[1]. وهو وصف للذات الإلهية على نمـط الـذات الإنسانية قياساً للغائب على الشاهد. فالأصل الإنسان والفرع اغترابه خارج ذاته.

والصفات على العموم هى عين الـذات كمـا تقـول المعتزلة وفى نفس الوقت زائدة عليها كما تقـول الأشـاعرة جمعاً بين الموقفين. فالذات واحدة بمفهومات كثيـرة[2]. ولا حـل لها إلا بالعودة إلى الأصل فى الـذات الإنسـانية فـى تجربة الحب البشرى أو القصاص. فالعدل يقتضى التوحيـد بين الذات والصفات، والرحمة تقتضى التمييز بينهما.

والعلم اتحاد المدرك بالمدرك لا على طريقة المعتزلة أو الصوفية أو المثل العقلية الأفلاطونيـة أو اتحـاد العاقـل

---

(١) هذا هو الموقف الأول، السابق جـ٦/ ١١-١١٨.

(٢) الموقف الثانى جـ٦/ ١١٨-١٣٩.

بالمعقول عند فرفوريوس أو ارتسام صور الأشياء فى الذات الإلهية، والانتهاء إلى إضافة العلم للعالم إضـافة اشـراقية. فالعلم حال للعالم. وهو علم كلى. ومع العلم تأتى رموزه مثل القضاء والقدر واللوح والقلم والعـرش والكرسـى، وهـى مراتب العلم. العلم صفة للإنسان ثم يُعزى إلـى الله قياسـاً للغائب على الشاهد[1]. وهى صـفة يتحلـى بهـا الإنسـان ويعشقها الجاهل. وبدلاً من تجسيمها وتأليهها يمكن تحقيقهـا بالفعل فى الأمة حالياً لمحو الأمية منها.

والقدرة فى الإنسان عين القوة، وفى الله عين الفعليـة مما يدل على اشتراك الصفة. وهى قدرة وجوب وليست قدرة اختيار. ومع القدرة تضاف الإرادة التى تعنى عند المتكلمين الخلو عن الهوى والانفعال. والقدرة والإرادة ينبعـان مـن الحكمة. ويمثل صدر الدين أفعالـه تعـالى بأفعـال الـنفس وقواها. وإذا كانت الإرادة قديمة فيجب الرضا بالقضاء بمـا فى ذلك المعاصى والشرور[2]. وهو ما يتعارض مع كسـب الأفعال عند الأشاعرة وخلقها عند المعتزلة. وهى قيمة للتمثل

---

(١) الوقف الثالث جـ٦/ ١٣٩-٣٠٧.

(٢) الموقف الرابع جـ٦/ ٣٠٧-٤١٣.

للأمة العاجزة بدلاً من تأليه القدرة. والحياة ليسـت الحيـاة الجسمية بل الحياة الشعورية[1]. وهى شرط العلم والقـدرة. فلا علم ولا قدرة لميت. وهى قيمة تتمثلهـا الأمـة الميتـة الهامدة الراكدة الخاملة، الكم دون الكيف، الجسد دون الروح، الثقل إلى الأرض دون الحركة فى التاريخ[2].

والكلام ورموزه مثل الكتاب والقلـم وانـزال الكتـب وإرسال الرسل وكيفية نزول الكلام وهبوط الـوحى علـى القلب، والظاهر والباطن، ولغة الرمـز والإشـارة وألقـاب القـرآن، كل ذلك أدخل فى علـوم القـرآن ودلالاتـه دون التعرض للنسخ والمكى والمدنى. الكلام الرأسى أدخـل فـى نظرية النبوة. والكلام الأفقى هو موضوع العلوم السياسـية. وأهم دلالتين "أسباب النزول" وأولوية السؤال على الجـواب، والمكان والموقف، و"الناسخ والمنسـوخ" وأولويـة الزمـان والقدرة والأهلية والتطور والتغير. وهـو مـا يـنقص فـى التشريعات المعاصرة بعد أن تحول الكلام إما إلـى عقائـد مطلقة وليس أيديولوجيات سياسية أو إلى أحكام مطلقـة دون

---

(١) الموقف الخامس جـ٦/٤١٣-٤٢١.

(٢) الموقف السادس جـ٦/٤٢١-٤٢٦.

مراعاة مصـالح العبـاد، وحرفيـة ونصـوص دون روح ومصالـح، وعلى عكس الحكمة الصينية القديمة "لا أسـمع، لا أبصر، لا أتكلم"[1]. والإرادة تتجلى فى موضوعات العناية والرحمة والشر والضر والقضاء والتقدير، موضوعات العدل عند المعتزلة والفلاسفة والكسب عند الأشاعرة[2]. فهذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة كما هو الحال عند ليبنتـز. تبـدو العناية فى خلق السـموات والأرض والإنسـان[3]. وجميـع الموجودات عاشقة لله إذ يسرى العشق فى كل الأشياء. والله هو المعشوق الحقيقى، وللإنسان عشق الصور المفارقة مثل عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان. وتتفاوت المعشوقات لتفاوت الموجودات. ويختلف الناس فـى المحبوبـات طبقـاً لوعيهم الذاتى. والمحبة الإلهية خاصة بالعرفـاء الكـاملين. ومباحث العدل بطبيعتها ألصق بالناس والبشر والكون مـن مباحث التوحيد دون تأويل. والعلاقة بـين القـدرة والإرادة

---

(١) الموقف السابع جـ٢/٧-٥٥ انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فـى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧-٥٦.

(٢) الموقف الثامن جـ٥٥/٧-١٩٢.

(٣) الموقف التاسع جـ١٩٢/٧-٢٨٢.

علاقة العام بالخاص، الطاقة بالفعل، الإمكان بالتحقق[١].

ولما كان السفر الثالث من الحق إلى الخلق تتجلى فيه نظرية الصدور أو الفيض تجاوزاً لثنائية الخلـق، ولإيجـاد علاقة الله بالعالم على نحو متصل وعلى مراحل فى آن واحد جمعاً بين الاتصال والانفصال إلا أنها مراحل أفقية وليسـت رأسية. والتاريخ مراحل أفقية وليست رأسية[٢]. والفيض أحد مظاهر الجود الإلهى. ومن ثم يمكن تحويل الفيض الكـونى إلى فيض إنسانى والتوفيق بين الشريعة والحكمـة فـى دوام فيض البارى وحدوث العالم[٣].

والسفر الرابع من الخلق إلى الخلق فى النفس، عـالم الشعور، انتقالاً طبيعياً من الصورى إلـى المـادى، ومـن المجرد إلى العينى، ومن المتعالى إلى المتدانى قبل العـودة إليـه من جديد فى تجرد النفس الناطقـة ومفارقتهـا البـدن والمعاد. أحكام النفس وتحديد مراتبهـا، والبـراهين علـى

---

(١) الموقف العاشر جـ٧/٢٨٢-٢٣٢.

(٢) الموقف التاسع جـ٧/١٩٢-٢٨٢.

(٣) الموقف العاشر جـ٧/٢٨٢-٣٣٢. وانظر أيضاً حسن حنفى: من النقـل إلى الإبداع مجـ٣ جـ١ تكوين الحكمـة، الفصـل الثـانى: الإلهيـات والطبيعات، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١.

وجودها وماهيتها وجوهريتها تـدل علـى الـوعى بالـذات كتجربة حية بديهية لا تحتاج إلى برهان مثـل "الكوجيتـو" الديكارتى أو "الإنسان الطائر" عند ابن سينا[1].

وتثبت ماهية النفس وجوهريتها وتميزها عن المـزاج وجمعها لأجزاء البدن وقواها المتشعبة فى البدن وانقسـامها إلى المدركة والمحركة وأنواعها الغازية والنباتية والحيوانية بالإدراك والعلم. فهى واحدة وكثيرة فى آن واحد[2]. الـنفس واحدة وقواها ظلال لها. تتعدد ملكات النفس والإنسان واحد. تتجزأ قواها والوعى بالذات واحد.

وتتعدد القوى النباتية المتميزة عن الغاذية والنامية فى الجاذبة والماسكة والهاضمـة والدافعة. والقوى المصورة فى المنى وتشابه أجزائه هى النفس البيولوجية. ثم تتميـز فـى النفس قوتان العاملة والعالمة، ويكونان الإنسان الكامـل. ولا يمكن تحديد وقت تعلق النفس بالبدن لأن الوعى ينشأ كوعى ذاتى دون انقسام بين النفس والبدن، بالرغم مـن أن فراقهـا للبدن سبب الموت[3].

---

(١) الباب الأول، السابق جـ١/٨-٣٨.

(٢) الباب الثانى، السابق جـ٣٨/٨-٧٨.

(٣) الباب الثالث، السابق جـ٧٨/٨-١٥٥.

وهناك قوى مختصة بالنفس الحيوانيـة مثـل الحـس والإحساس بالملائم وغير الملائم والإدراكات الحسية طبقـاً للحواس الخمس. وهو ما يتداخل مع الكيفيات فـى نظريـة الوجود فى العلم الطبيعى وطرق الإدراك كالانطباع وتحليل الحول فى الأبصار(1).

والإدراكات الباطنة مثل الحـس المشـترك والخيـال والوهم والذاكرة والحافظة. والنفس واحدة جامعة لكل هـذه القوى. تدرك الجزئيات والكليات. ولقد تصـورها القـدماء متحركة لأن الحركة شرط الحياة. وهى فـى نفـس الوقـت جسم. لذلك يشتق لفظ "نفس" من "التنفس". هى حـرارة ودم، من جنس المدرك وشبيهه، وفى نفس الوقت من الأعـداد(2). وهو ما يشبه التحليلات الوجودية المعاصرة لعلاقـة الـنفس بالبدن خاصة عنـد ميرلوبـونتى فـى "ظاهريـات الإدراك الحسى" و"بناء السلوك".

والنفس الناطقة متجردة عن البدن. فهى ليست جسـماً ولا مقداراً. والصور العقلية فيها لا تنقسم. وتضـعف القـوة

(1) الباب الرابع، السابق جـ٨/١٥٥-٢٠٥.

(2) الباب الخامس، السابق جـ٨/٢٠٥-٢٦٠.

العاقلة مع ضعف الجسم مما يضعف إثبـات وجـود العقـل المفارق للإنسان. ويعنى تجرد النفس تميزهـا عـن البـدن والروح فى آن واحد. والروح باقية بعد الموت على عكـس المتكلمين الذين يرون أنها جسم لطيف[١].

والسؤال هو كيفية تعلق النفس بالبدن وحدوث النفوس البشرية ضد أفلاطون الذى قـال بقـدمها. فهـى جسـمانية الحدوث، روحانية البقاء، وهى صورة القـدماء عـن عـالم القدس وسقوطها فى هذا العالم، قدم النفوس فى مقابل القـول بحدوثها. لا تفسد بفناء البدن، جزئيـة وكلية، فردية وعامة، متعددة وواحدة. وهذا هو إشكال الثنائية القديمة فـى تـاريخ الفكر البشرى فى حين أن ثورة المستضعفين تتطلب تجـاوز الثنائية التقليدية إلى وحدة النفس والبدن فى الوعى بالجسـم والوعى بالعالم. البدن ضعيف، مريض جائع عار. والـنفس عليلة بعلة البدن[٢].

وبالرغم من تجسم الـنفس بصـور أخلاقهـا إلا أن

---

(١) الباب السادس، السابق جـ٨/٢٦٠-٣٢٥.

(٢) الباب السابع، السابق جـ٨/٣٢٥-٤٠٠.

التناسخ صاعداً أو هابطاً باطل لاستحالة تعلق نفسين ببدن واحد بالرغم من فاعلية النفس بقبول الصور والأنواع المختلفة دون علاقة بالأجرام السماوية ووجود برزخين كما قال الغزالى. تنقطع صلة النفس بالبدن حين الموت لاستقلالها فى الوجود وتميزها عنه مثل السفينة الجارية فى البحر. والحقيقة أن تناسخ الأرواح يلغى فردية النفس ومسئولية الإنسان ولكن يثبت استمرار الحقيقة ووحدتها عبر التاريخ. وتتكرر النماذج فى الواقع مثل حكماء الإشراق. وهو ما عناه المحدثون باسم "الأنماط المثالية"[(١)].

والنفوس الشريفة كالمبادئ المفارقة. والإنسان له منازل ودرجات يترقى فيها طبقاً لمراتب التجرد دون إبقاء بعض الصفات ونفى البعض الآخر بل عن طريق الاعتدال. ينتقل الإنسان من العالم البشرى إلى العالم النفسانى العقلى، ارتقاء بالروح، من المتدانى إلى المتعالى. والموت هو انسلاخ النفس عن البدن والعود إلى الإنسان الأول غير الجسمانى كما قال أرسطو. ولا تختلف حواس الإنسان فى

---

(١) السابق جـ١/٩-٧٨. الأنماط المثالية Archetypes .

هذا العالم عنها فى العالم الأعلى قياساً للغائب على الشاهد[1].

ويثبت المعاد الروحانى ابتداء مـن تعريـف ماهيـة السعادة الحقيقية وأجلها سعادة القوى العقلية وهى فى تجردها وتصورها للمعقولات. وضدها الشقاوة العقلية وخلو بعـض النفوس عن المعقولات لأمور مانعـة. والسـعادة والشـقاوة حسيتان عند العامة، روحيتان عند الفلاسـفة. الأولـى فـى الدنيا، والثانية فى الآخرة. وقد جعل الغزالـى الأولـى فـى الآخرة أيضاً[2].

والقضية فى المعاد الجسمانى بين الإنكـار والإثبـات سواء عند فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام خاصة وأن آيات القرآن لها ظاهر وباطن. وحجج الإنكار تقوم على عدم وفاء الأرض للأبدان غير المتناهية، وطلب المكان للجنة والنـار، والتزاحم المكانى، وعدم استحالة التناسخ، وإنكـار البعـث، وصعوبة إعادة الأجسام التى مضت عليها دهـور طويلـة. والحقيقة أنه ما دام المعاد روحانياً فلا لزوم للأجسـاد. وإذا كانت النفس خالدة بعملها فإن الجسد خالد بمادته. فالمـادة لا

---

(١) السابق جـ٩/٧٨-١٢١.

(٢) السابق جـ٩/ ١٢١-١٨٥.

تفنى ولا تتبدد فى دورة الحياة والموت، من فوق الأرض إلى تحتها.

ولا يخرج صدر الدين عن التصور التقليدى للمعاد ابتداء من عذاب القبر، وما تبقى من الإنسان مثل "عجب الذنب" الذى منه يبدأ نشر العظام. الموت والبعث الحسيان حق. فالأجسام قابلة للحياة الأشرف بلا تمايز بين الموجودات. الحشر للعقول والنفوس الحيوانية والإنسانية والنباتية بل للجماد والعناصر وللهيولى وللأجسام المادية. فالله يفيض على الموجودات آخر الزمان. والكون مستمر ودائم بدوام الله. بل ويتم الحشر بداية بعجب الذنب كما تروى أخبار الآحاد. والحقيقة أن هذه التمثيلات المادية لكيفية الحشر تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وبعقلية الغرائب والعجائب. مع أن الخلود مطلب نفسى خالص من خلال الفعل والأثر، بعد إنسانى وليس فى الأشياء.

ويستمر تجسيم المعاد فى علامات الساعة مثل نفخ الصور، والقيامتان الصغرى والكبرى، والميزان والصحائف والكتب والأعراف والجنة والنار والنعيم والعذاب وشجرة طوبى وشجرة زقوم، والزبانية والملائكة والعرش وذبح

الموت فى صورة كبش أملح، وكلها آليات فى التصوير الفنى لعالم العجائب والغرائب. دلالتها فى محاسبة الـنفس طبقـاً للأعمال، راحة الضمير أو عذابه، ملحمة البداية والنهاية. لها تأويلاتها عند أهل العرفان، التطلع إلى المسـتقبل، وتحقيـق الهدف. فالصراط صورة للمعرفة، والصـحائف للأعمـال، والميزان للعلوم، وأبواب الجنة والنار السبعة مشاعر إنسانية مجسمة[1].

٣- من الثورى إلى الأيديولوجى.

إذا كانت قراءة صدر المتألهين ممكنة مـن أجـل رد الصورى إلى التاريخى فإن قراءة الخمينى تكون أيضاً ممكنة من أجل رد الثورى إلى الأيديولوجى، والعملى إلى النظرى، والخطابة السياسية إلى النظرية السياسية. فقد استعمل الإمام الخمينى فى الخطاب الإسلامى الثورى القول الخطابى فـى الخطب والبيانات الثورية، وهو الأغلب، والقول الجدلى وهو الأقل مثل "كشف الأسرار" فى جدله مع الخصوم فى الداخل والخارج، والقول البرهانى فى مؤلفاته الفقهية مثل "تحريـر

(١) السابق جـ٩/ ١٨٥-٣٨٢.

الوسيلة" وملخصاته المختلفة مثل "من هنا المنطلق" و"زبـدة الأحكام" وهو الأقل. ونادراً ما يستعمل القول البرهانى مـن أجل التأصيل النظرى للثورة الإسلامية كما فعل فى "الحكومة الإسلامية" وفى "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر". وإذا كان صـدر المتألهين قد اتجه نحو "الحكمة المتعالية" و"مشـاهد الربوبيـة" على المستوى النظرى فإن الإمام الخمينى قد انشغل بمجاهدة أعداء الأمة فى الخارج وفى الداخل على المستوى العملـى. الأول خارج الزمان والمكان، والثانى داخل الواقع والتـاريخ. وعندما يجد نفسه مضطراً للظهور فى أجهزة الإعلام الغربية والإجابة على أسئلة الإعلاميـين تظهـر بعـض الجوانـب الأيديولوجية. والإمام الخمينى على وعى بضرورة مواجهـة العالم بأيديولوجية إسلامية ثورية لم تكتمل بعد. وعلى أحفاده إتمام المهمة وأداء الرسالة[١].

وتقل الشواهد النقلية فى خطبـه وبياناتـه السياسـية باستثناء ﴿**إنا لله وإنا إليه راجعون**﴾ فـى بيانـات التعزيـة للشهداء. التحول إذن من الخطابة السياسـية إلـى التنظيـر السياسى ممكن نظراً للاعتماد على الواقـع مباشـرة، الواقـع

---

(١) مقابلة لوموند، الإمام الخمينى ص ٣١٣.

الجماهيرى أو على الأقل الواقع السياسى من خلال الجمـاهير. فالجماهير جزء من الخطاب، طاقة الجماهير وليس عقلها.

وهو ليس بعيداً عن روح الستينات وخطاب الستينات، خطاب حركات الاستقلال الـوطنى مثـل عبـد الناصـر، وسوكارنو، ونكروما، وسيكوتورى، وبن بللا، ويمكن تحويله إلى خطاب ما بعد الاستقلال من أجل بناء الـدول وتربيـة العقول.

ويمكن تصنيف مؤلفات الخمينى التى طبعت حتى الآن فى أربعة أنواع: الفقه، وأصول الفقه، والحديث، والعرفـان، ومع أنه أستاذ الفلسفة والعقيدة، تغيب المؤلفات الفلسـفية أو الكلامية الخالصة. والفقه تقليدى باستثناء بعض الزيادات فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكـر، والـدفاع، وبعـض المسائل المستحدثة. وأصول الفقه يـدور حـول الاجتهـاد والتقليد، والمنافع والمضار. والحديث علم نقلـى خـالص لا يستطيع المحدثون مباراة القدماء فيه فـى نقـد السـند وإن استطاعوا ذلك فى نقد المتن. والعرفان لديه نابع من العبادات وتأسيس الجانب الأخلاقى فيه، ثم الانتقال من الأخلاق إلـى العرفان بعد تصفية النفس وتحليتها بالفضائل وكما هو الحال

فى السفر الرابع فى النفس، من الخلق إلى الخلق عند صـدر المتألهين[(١)].

فمن حيث الكم يغلب على المؤلفات العرفان والأخلاق

---

(١) فى الفقه: آداب الصلاة، تحرير الوسيلة، متن كامل للدورة الفقهية، البيع، دروس فقهية فى النجف الأشرف (أربعة مجلـدات)، كتـاب الطهـارة، بحوث فقهية (ثلاث مجلدات)، المكاسب المحرمـة (مجلـدان)، رسـالة تتضمن بعض الفوائد فى المسائل العويصة الصعبة.

فى أصول الفقه: الرسائل، بالنسبة إلـى قاعـدة لا ضـرر ولا ضـرار والاستصحاب، التعادل والتراجيح والاجتهاد والتقليد والتقية (جـزءان)، تهذيب الأصول، تقريرات دروس أصول الفقه فى مدينة قم بخط العلامة الشيخ جعفر السبحانى (ثلاثة مجلدات)، نيل الأوطار فى قاعدة لا ضرر ولا ضرار، رسالة فى الاجتهاد والتقليد، توضيح المسائل، زبدة الأحكام.

فى الحديث: أربعون حديث، حاشية على شرح حـديث رأس الجـالوت للقاضى سعيد وشرح مستقل على ذلك الحديث، شرح حديث جنود العقل والجهل.

فى العرفان: مصباح الهداية، دعاء السحر، أسرار الصـلاة أو معـراج السالكين، رسالة فى الطلب والإرادة، كشف الأسرار، جهـاد الـنفس أو الجهاد الأكبر، حاشية على مفتاح الغيب، حاشية على فصـوص الحكـم للقيصيرى.

الإمام الخمينى: دروس فى الجهاد، وثائق ومواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخمينى، منشورات مجلة فلسطين المحتلة (د.ت) ص٢٢-٢٤.

والتصوف ثم الفقه ثم أصول الفقه ثم الحديث. فالعرفان لديه أقرب إلى الأخلاق. وقد بدأ الإمام الخمينى مدرساً للأخـلاق وانتهى مدرساً للأخلاق. ويتبع أسلوب القدماء فـى الشـرح والحاشية، وهى من متطلبات مراتب علماء الشيعة(1).

---

(١) وقد رجعنا إلى المؤلفات العربية المؤلفة أو المترجمة الآتية:

- الحكومة الإسلامية، نشر د.حسن حنفى، القاهرة ١٩٧٩.
- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، نشر د.حسن حنفى، القاهرة ١٩٨٠.
- دروس فى الجهاد والرفض (نسخة مصورة) (د.ت).
- موقف الإمام الخمينى تجاه إسرائيل، منشـورات ١٥ خـرداد، ١٣٩٤ هـ ـ١٩٧٤.
- تحرير الوسيلة (جزءان).
- من هنا المنطلق، الآداب، النجف الأشرف ١٩٧٤.
- زبدة الأحكام، مؤسسة الوفاء، بيروت (د.ت).
- الإمام فى مواجهة الصهيونية، مقتطفات مـن خطـب الإمـام حـول الصهيونية، مركز إعلام الذكرى الخامسة لانتصار الثورة الإسـلامية فى إيران، طهران ١٤٠٣هـ.
- دروس فى الجهاد، وثائق ومواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخمينى، منشورات مجلة فلسطين المحتلة (د.ت).
- مختارات من أقوال الإمام الخمينى، وزارة الإرشاد الإسلامى (د.ت).
- الإمام الخمينى و١٥ خرداد، ترجمة محمد جواد المهدى، وزارة الإرشاد الإسلامى، طهران ١٤٠٢هـ ق.

أ- من ولاية الفقيه إلـى ولايـة الأمـة. "الحكومـة الإسلامية" أو "ولاية الفقيه" هو أهم كتاب نظرى فـى الفقـه السياسى وتتم ممارستها عملياً بالرغم من الخـلاف عليهـا جذرياً بين الإسلاميين عملياً، وحول مداها بين الإصـلاحيين والمحافظين. وبالرغم من أن العلماء ورثـة الأنبيـاء، وأن الفقهاء أمناء الرسل إلا أن هذه الوراثة تتحقق فـى وظيفـة الحسبة وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية أى الرقابة على السلطة التنفيذية كنوع من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الأسواق وهو الأصـل الخـامس مـن أصـول المعتزلة. هى أمانة "الدين النصيحة" التى يقوم بها كل عـالم

- الإمام الخمينى و١٢ فروردين، وزارة الإرشاد الإسـلامى، طهـران ١٤٠٢ هـ ق.
- مشاكل وعقبات أمام وحدة المسلمين، إعداد: محمد على حسـين كمـا يتحدث عنها الإمـام القائـد، وزارة الإرشـاد الإسـلامى، طهـران ١٤٠٣هـ.
- مسألة تحرير القدس، مركز الإعلام العالمى للثورة الإسلامية فى إيران (د.ت).
- مسألة المهدى المنتظر، مركز الإعلام العالمى للثورة الإسـلامية فـى إيران (د.ت).
- نداء إلى أبناء العالم الإسلامى، وزارة الإرشاد الإسلامى (د.ت).

من علماء الأمة من فوق المنابر أو فى ساحات المسـاجد أو فى حلقات الدرس أى بلغة العصر فى أجهزة الإعلام[1].

أن الفقهاء ليسوا سلطة تنفيذية بـل سـلطة تشـريعية وقضائية. إنما الذى يقوم بالتنفيذ هى المؤسسات والسـلطات التنفيذية منها بما فى ذلك وظيفة الإمام أى رئـيس الدولـة ورئيس الوزراء والوزراء وقواد الجيش. لا يمثـل الفقهـاء ولاية اعتبارية إذا كانت تعنى الولاية التنفيذية التى تقوم بهـا مؤسسات الدولة. تعنى الحاكمية لله إذن ليس لشخص رجـل الدين بل الحاكمية للقانون. والشريعة وضعية بالرغم من أن الله واضعها والإمام مستنبطها، والحـارس عليهـا ولـيس منفذها. السلطة التنفيذية فى أيدى أهل الاختصـاص، أهـل الحل والعقد. العلماء هم المرجع فى التشريع والقضاء وليس فى الحكم. الحكم الشورى. والإمامة عقد وبيعـة واختيـار.

---

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، تحقيق محمـد أحمد عاشور، جريدة الشعب، القاهرة ١٩٧١. وأيضاً: ابن القيم: الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، القاهرة (د.ت). وأيضاً ابن تميمية: الحسبة أو وظيفة الحكومة الاسلامية، المكتبة العلمية، القاهرة (د.ت). القرشـى: معالم القربة فى أحكام الحسبة، تحقيق محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى المطيعى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

العلماء ليسوا منصوبين للحكم بل للنصـيحة. ولا يعزلـون لأنهم القادرون على عزل الحاكم الظالم والخروج عليه إن لم يستمع إلى النصيحة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ونقض البيعة، ومصالحة الأعداء أو التهاون فى الذب عـن البيضة، وتقوية الثغور أو فى استرداد حقوق المظلـومين أو فى عدم تحقيق المقاصد الكلية للشريعة. وليس الخمينى ذاتـه رئيس دولة. فرئيس الدولة مدنى وليس رجل دين له فقط حق الرقابة والإشراف دون سلطة التنفيذ.

أما الولاية التكوينية فإنها أقرب إلى عقائد الشيعة منها إلى النظم السياسية. هى تشخيص كـونى للإمـام، وتأليـه للسلطة فى حين أن الحكم مسألة شرعية. وبالرغم من أن الله هو واضع الشريعة إلا أنها شريعة وضعية تقوم على أحكـام الوضع أى ميدان الفعل ومكوناتـه فـى العـالم: السـبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والـبطلان كما حددها الأصوليون. هى موضوع شهادة وليست موضوع غيب، فى الأرض وليست فى السماء، مع الناس وليست مع الملائكة، فى مواجهة عروش الملوك ولا تحمل عـرش الله، سلطة إنسانية وليست مرتبة كونية "لا يبلغها ملك مقرب ولا

نبى مرسل"[1].

إن التحول من ولاية الفقيه إلى ولايـة الأمـة يحفـظ الدولة من جذور التسلط والتصور الهرمى للعـالم وتحديـد العلاقة بين طرفيه بين الأعلى والأدنى فى تصـور رأسـى وليس بيـن الإمام والخلف فى تصور أفقى. الأوامـر مـن القائد إلى الشعب، والتثوير من الشعب إلـى القائـد خشـية الانتقال من سلطة إلى سلطة، من الملك إلى الإمام، وتظـل بنية التسلط قائمة. هى حكومة الشعب وليست حكومـة الله، والجنود جنود الشعب وليسوا جنـود الله، والثـورة واجـب شرعى وليست وعد الله. الثورة ليست مجرد تغييـر النظـام السياسى عن طريق الانقلاب بل تغيير بنية التسلط من الثقافة الموروثة التى صبت فى الثقافـة الشـعبية أسـاس الثقافـة السياسية.

ب- من جهاد النفس إلى الجهاد الأكبر. وربما كـان "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر" أقرب نصوص الإمام الخمينى إلى صدر المتألهين. يبدو فيه الإمام مصلحاً أخلاقياً تقليديـاً. لا يشكك فى صحة حديث "عدنا من الجهاد الأصـغر إلـى

---

(١) الإمام الخمينى: الحكومة الإسلامية ص ٥١-٥٢.

الجهاد الأكبر". الجهاد الأصغر هو جهـاد العـدو والجهـاد الأكبر هو جهاد النفس. فى حين يشكك بعـض المصـلحين المعاصرين مثل أبى الأعلى المودودى وحسن البنـا وسـيد قطب فى رواية الحديث نظراً لضعف سنده وخطورة متنـه على الصراع ضـد الاسـتعمار والصـهيونية[1]. الثـورة الأخلاقية عند الإمام شرط الثورة السياسية، والأخلاق الفردية أساس البنية الاجتماعية، والقـدوة الحسـنة تسـبق تجنيـد الجماهير.

وفى نفس الوقت يستشهد الإمام بقول الحسين بن على بأن الحياة عقيدة وجهاد فى سبيل الحرية والاستقلال واستعادة الحقوق السلبية، جهاداً ينصر به المستضعفون والمظلـومين، جهاداً يدفع به الظلمة والجائرون، جهاداً فى سـبيل الرفعـة والمنعة والعزة والفضيلة والمجد[2].

والمناجاة الشعبانية غير النظرية الثورية، وضيافة الله غير حركة التاريخ، وحجب النـور والظلمـة غيـر جـدل التاريخ، تقدماً ونكوصاً، وقيام الأمـم وسـقوطها، ونهضـة

---

(١) حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودى: الجهاد فى سـبيل الله، دار الاجتهاد، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٩٧.

(٢) الإمام الخمينى: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، ص ٩-٣٢.

الشعوب وانهيارها، وبعد العلم والعمل وليس الإيمان. الإيمان فى حاجة إلى برهان من العلم. الإيمان هو الدافع والباعـث، المحرك والمنبه. صحيح أن اليقظة خطوة أولى فى السـلوك ولكن العمل الفعلى وسيلة تغيير المجتمع وحركة التاريخ.

جـ - من فقه العبادات إلى فقه المعاملات. وللإمـام الخمينى "تحرير الوسيلة"[1]. وهو كتاب تقليـدى فـى الفقـه باستثناء الكتاب السادس فى "الأمر بالمعروف والنهـى عـن المنكر" والفصل الملحق به فى "الدفاع". وفى نهايـة الجـزء الثانى "المسائل المستحدثة" مجرد ملحـق إضـافى دون أن يكون كتاباً فقهياً جديداً[2]. وتختلف الكتب فيما بينها من حيث الكم. أكبرها الصلاة ثم الطهارة. وبـدأ التحـول مـن فقـه العبادات إلى فقه المعاملات[3].

---

(١) الإمام الخمينى: تحرير الوسيلة، ط٣، ١٣٩٧ هجرى قمرى (جزءان).

(٢) وقد طبعت هاتان الإضافتان لأهميتهما فى "من هنا المنطلـق" الآداب، النجـف الأشرف ١٩٧٤، "زبدة الأحكام"، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان (د.ت).

(٣) يضم الجزء الأول ثمانية عشر كتاباً هى: ١- الطهارة، ٢- الصلاة، ٣- الصوم، ٤- الزكاة، ٥- الحج، ٦- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ٧- المكاسـب والمتاجر، ٨- الشفعة، ٩- الصلح، ١٠- الاجارة، ١١- الجعالة، ١٢- العارية، ١٣- الوديعة، ١٤- المضاربة، ١٥- الشركة، ١٦- المزارعة، ١٧- المساقاة، ١٨- الدين والقرض.

وأكبر تحديث فى المسائل المستحدثة الصلاة والصـوم فى وسائل السفر الحديثة مثل الطائرات. ومازالـت تغلـب عليها المسائل الاقتصادية التقليدية مثل المعـاملات البنكيـة،

ويتكون الجزء الثانى من سبعة وعشرين كتاباً هـى: ١- الـرهن، ٢- الحجر، ٣- الضمان، ٤- الحوالة والكفالة، ٥- الوكالـة، ٦- الإقـرار، ٧- الهبـــة، ٨- الوقـــف والحوالـــة، ٩- الوصـــية، ١٠- الإيمان والنذور، ١١- الكفارات، ١٢- الصـيد والذباحيـة، ١٣- الأطعمة والأشربة، ١٤- الغصب، ١٥- اللقطـة، ١٦- النكـاح، ١٧- الطلاق، ١٨- الخلع والمبـاراة، ١٩- الظهـار، ٢٠- الايـلاء، ٢١- اللعان، ٢٢- المواريث، ٢٣- القضاء، ٢٤- الشهادات، ٢٥- الحـدود، ٢٦- القصاص، ٢٧- الديات. =

= أما ترتيب كتب الفقه من حيث الكم فعلى النحو الآتى (عدد الصفحات): الصلاة (١٤٣)، الطهارة (١٢٣)، الحج (٩١)، النكاح (٨٩)، المكاسـب، المتاجر(٦٢)، الزكاة (٥٩)، الديات (٥٥)، الحدود (٥٣)، القضاء (٥١)، القصاص (٤٥)، المواريث (٤١)، الصـيد (٣٤)، الأمـر بـالمعروف والنهى عن المنكر (٣١٩، الوقـف وأخواتـه (٢٩)، إحيـاء المـوات والشركات (٢٦)، الطلاق (٢٤)، الإيمان والنذور، الغصب (٢٣)، الصيد والذباحية (٢١)، الوصية (١٨)، الاجارة (١٦)، اللقطة (١٥)، المضاربة (١٤)، الشركة، الحجر (١٣)، الوديعة (١٢)، الوكالة ، الكفارات (١٠)، الصلح، الرهن (٩)، الحـوالة، الكفـالة (٨)، المزارعة، الإقـرار (٧)، الشفعة، الضمان، الهبة (٦)، الجعالة، العارية، المساقاة، الخلع، المبـاراة (٥)، اللعان (٤)، الظهار (٣)، الايلاء (٢).

التامين والكمبيالات والسرقفلية وبطاقات اليانصيب أو بعض المسائل الغيبية المعاصرة مثل التلقيح والتوليـد، والتشـريح والترقيع، وتغيير الجنس من ذكر إلى أنثـى أو العكـس أو بعض المسائل الإعلامية مثل الراديـو والتليفزيـون. وفقـه الثورة ليس هو فقه العبادات أو على أكثر تقدير فقه التجـارة والبيع والشراع، بل فقه الصـناعة والتصـدير والشـركات المتعددة الجنسيات والسوق العالمى ومنظمة التجارة العالمية. والمعاملات البنكية تشكل البورصة ومنظمة التجارة العالمية واتفاقية الجات، والبنك الدولى، وصـندوق النقـد الـدولى، والديون، والمواد الأولية، والأسواق، والعمالـة، والهجـرة، والقطاع العام، والتأميم.

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو فقه المصالح العامة، فقه الأمة. ومع ذلك مازال يدور عند الإمام الخمينى على تصور فردى، وليس تصوراً جماعياً. أهم مسألة فيـه هو الوجوب وبالطريقة التقليدية، فـرض الكفايـة وفـرض العين. المسائل حجج عقلية وحالات افتراضية أكثـر منهـا "نوازل" واقعية. وعلى أكثر تقدير هى حالات اجتماعية بعيدة عن أحزان العصر ومآسيه. ويمكن أن تتطور أكثر فى كيفية

مواجهة الحاكم الظالم والخروج عليه كما هو الحال فى الفقه السنى. ويبدأ التغيير بالقلب وهو ليس السكوت حرصاً على نقاء الضمير بل التعبير عنه بحركات الوجه ولغة الجسد. ثم يأتى اللسان أى الجهر بالحق. وأخيراً تأتى اليد أى التغيير الفعلى. فمراتب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الإمام الخمينى مراتب تصاعدية من القلب إلى اللسان إلى اليد. وهى عند أهل السنة مراتب تنازلية باليد ثم باللسان ثم بالقلب طبقاً للحديث الشهير "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان"[١]. كما أنه يعتمد على الشواهد النقلية من القرآن والحديث وأقوال الأئمة على والحسين، نماذج البطولة فى التاريخ.

والأمثلة السياسية المباشرة على مراتب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قليلة. فمن نماذج المرتبة الأولى وهو الزجر القلبى أنه لو كان فى إعراض علماء الدين ورؤساء المذهب عن الظلمة وسلاطين الجور احتمال التأثير ولو فى تخفيف ظلمهم وجب عليهم ذلك. ولو كان فى

---

(١) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص ٩٠-٩٩.

رد هدايا الظلمة وسلاطين الجور احتمال التأثير فى تخفيـف ظلمهم أو تخفيف تجريهم على مبتدعاتهم وجب الرد ولم يجز القبول. وهناك عدة مسائل أخرى تدور كلهـا علـى كيفيـة مواجهة الجور[1]. وفى ختام كتاب الأمر بالمعروف والنهـى عن المنكر فصل عن الدفاع[2].

د- من فقه المعاملات إلى فقه الثـورة. إن المشـكلة الرئيسية فى فكر الإمام الخمينى هى ثنائية التقليد والثـورة. فهو عالم تقليدى فى مؤلفاته العلمية خاصة فى العلوم النقلية، الحديث والفقه أو العلوم النقلية العقلية خاصة أصول الفقـه، وفى نفس الوقت صاحب خطاب سياسى، بيـان أو نـداء أو رسالة إلى الجماهير. وما بينهما فـراغ فـى الأيـديولوجيا السياسية، فى الإبداع السياسى، فى الفقه الثـورى، الحلقـة

---

(١) مثل: مسألة (٣) عدم الخوف من حكام الجور. مسألة (٥) لا يجوز تولى الحدود والقضاء من قبل الجائر. مسألة (٦) لو أكره الجائر على تـولى أمر من الأمور جاز إلا القتل. مسألة (٧) جواز تـولى الفقيـه الجـامع للشرائط أمراً من قبل والى الجور. مسألة (٨) جواز تصدى الفقيه مـن قبل الجائر لا يجاب الأحكام الشرعية دون أن يؤدى ذلك إلـى مفسـدة أعظم. مسألة (١٠) لا يجوز الرجوع فى الخصومات إلى حكام الجور.

(٢) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص ١٠٣-١٢٤.

المتوسطة بين الفقه القديم والثـورة الحديثة. وهو ما يسـمى بلغة العصر الثقافة الشعبية الحامل للثقافة السياسـية أو مـا سماه جرامشى الثقافة الوطنية، الغائبة فى الجزائر مثلاً ممـا يجعل التضحية بها سهلاً ميسوراً من الخطابين النقيضـين، السلفى التقليدى والعلمانى الحـديث. هنـاك نظريـات بـلا ممارسات، وممارسات بلا نظريات. والنية متوافرة لملأ هذه المنطقة الوسطى بين التراث القديم والواقع المباشر، بين الفقه التقليدى والثورة المعاصرة. دور الفقهاء هو التحول من فقـه الحيض والنفاس إلى فقه المقاومة، ومن إمامة الصلاة إلـى إمامة الأمة كما أنشد محمد إقبال من قبل:

يا إماماً لركعة فى الورى ∴ أما تدرى ما إمامة الأقوام؟

وهذه النية لم تتحقق. ولم يملأ أحـد هـذا الفـراغ إلا القلائل مثل طالقانى، وعلى شريعتى ومحمد خاتمى. وهو ما لاحظه الإمام الخمينى وتمناه للأجيال القادمة[1]. لم يشأ الإمام

---

(١) "إن حصر واجبات الفقهاء وعلماء الدين بمراسم العبادات وبيان أحكامها وشرائعها من طهارة ونجاسة ودعاء ومناجاة فحسب هو مـن مخلفـات سموم المستعمرين أعداء الإسـلام، قـاتلهم الله أنـى يؤفكـون. إن أول واجبات الفقيه العارف بأحكام الشريعة الإسلامية هو النهضة والقيادة من

الخمينى تثوير الثقافة الإسلامية الموروثة أو العالمة وتركهـا تقليدية وهو فى خضم الممارسـات الثوريـة. لـذلك تشـتد المحافظة الدينية لدرجة خطورة التراجع عن مكاسب الثـورة عندما تصبح الثقافة التقليدية معادية للثقافة الثورية كما هـو الحال الآن فى الصراع بـين المحـافظين والإصـلاحيين. والاستقلال فريضة شرعية. لقد فرض الله على كل مـؤمن ومؤمنة المحافظة علـى الـبلاد الإسـلامية والـذود عـن استقلالها[1].

الإسلام ثورة سياسية وليس مجرد شـعائر وعبـادات فقهية. الثورة والتحرر والتقدم أسماء تدل على نفس الشىء. والإسلام أو الجهاد يعنى فى العصر الحاضر الثـورة ضـد الظلم والطغيان. العلماء هم العلماء الأحرار ولـيس فقهـاء السلطان أو فقهاء الحيض والنفاس. رجال الدين الفقهاء هـم

أجل إعلاء كلمة الله فى الأرض، والجهاد المستمر لتطهير أرض الله من أعداء الله عز وجل. ومن واجبات الفقيه حمل السلاح وقيـادة الجيـوش ومكافحة الأعداء فى ميادين الجهاد المشرفة. إن مـن صـلب واجباتنـا الدينية العمل الدائم من أجل تشكيل دولة إسلامية صحيحة قائمـة علـى أساس العدل والمعرفة والجهاد"، دروس فى الجهاد ص٥.

(١) الإمام الخمينى: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر ص٧٠-٩٣/٧٦/٧١.

حصون الإسلام. والأئمة، على والحسين نماذج البطولة فى التاريخ. للعلماء إذن دور فى الثورة والوقوف أمام الحاكم الظالم، فتثوير رجال الدين شرط الثورة السياسية. وربما تحتاج المرحلة الراهنة للخطاب الدينى السياسى للثورة الإسلامية إلى التحول من فقه الثورة إلى أيديولوجية الثورة. كان الرسول ثورياً وكان الصحابة حوله يشاركونه فى التجربة الثورية. الثورة واجب شرعى كما أن النظر عند ابن رشد واجب بالشرع. والطلبة هم علماء المستقبل. ومن هنا أتت ضرورة تثوير المؤسسات الدينية والحوزات العلمية. فالنبوة ثورة على الطاغوت. والوحى ثورة على التسلط والطغيان.

كان يمكن استعمال فقه القدماء، فقد المظالم وديوان المظالم، وفقه الخروج على الحاكم الظالم، والتوحيد والعدل عند المعتزلة والخوارج، وتصوف المقاومة من إعادة بناء الموروث القديم من جانبه التسلطى إلى جانبه الثورى، ومن

ثقافة الحاكم إلى ثقافة المحكوم، ومن عقائد السلطة إلى عقائد المعارضة[1].

هـ - من الممارسة السياسية إلى التأصيل النظـرى.

وأعداء الأمة اليوم نوعان: من الخارج ومن الداخل. وكـل منهما سبعة. فأعداء الخارج هم:

١- الاستعمار هو الإخطبوط الحديث لنهـب ثـروات المسلمين والسيطرة على مقدراتهم وتفتيت صـفوفهم طبقـاً لمبدأ "فرق تسد"، شيعة وسنة باسم الغيرة على الطائفة فـى العراق وإيران. تحتاج مقامة الاستعمار إلـى نظريـة فـى المقاومة وربطه بالرأسمالية كما فعـل لينـين وبالمركزيـة الأوربية وبالعنصرية وبالهيمنة كقصد كمـا حـاول "علـم الاستغراب".

٢- وأمريكا هى الشيطان الأكبر، المستكبر الأعظـم. تريد غزو العالم كله والسيطرة عليه. تتحالف مع الصهيونية ضد العرب والمسلمين. ولا فـرق بـين أمريكـا وروسـيا والصـين وكل الدول الكبرى فى النيل من الإسلام كل على

---

(١) د. حسن حنفى: تراث السلطة وتراث المعارضة، هموم الفكر والـوطن جـ ١ التـراث والعصـر والحداثـة، دار قبـاء، القـاهرة ١٩٩٨، ص٣٦١-٣٧٢.

طريقته. لذلك على الجميع الاتحاد ضد أمريكا العـدو الأول. فالتفرقة رأس كل رذيلة. والحقيقة أنه لا يكفى الهجوم عليها بل يضاف إلى الهجوم تحليل نظامها السياسى والاقتصـادى والاجتماعى، ومعرفة نقاط ضعفها وقوتها حتى يتحول العدو إلى موضوع دراسة وليس موضوع خطابة تحشد الجمـاهير وتهزم الجيوش.

٣- والصهيونية نوع مـن الاسـتعمار الاسـتيطانى الجديد. استولت على أكثر من نصف فلسطين فـى ١٩٤٨. وواصلت إسرائيل اعتداءاتها على فلسـطين والعـرب فـى ١٩٥٦ و١٩٦٧ حتى احتلت فلسطين كلها. ومن ثم لا يجوز شرعاً الصلح معها، منفرداً أو جماعة. وما أخـذ بـالقوة لا يسترد إلا بالقوة. لذلك على كل مسلم أن يتأهب ويسلح نفسه ضد إسرائيل. لا فرق بين الإمام الخمينى وعبد الناصر فـى الستينات، فى نفس العصر لذلك سلمه عبد الناصر وأيده ضد عدوهما المشترك الاستعمار والشاه وإسرائيل. مسألة تحرير القدس فى حاجة إلى لاهوت الأرض[1]. اعترف بها الشـاه،

---

(١) الإمام الخمينى: مسألة تحرير القدس، ص ٢-١١ موقف الإمام الخمينـى تجاه إسـرائيل ص١٠٨-١١٥/ ١٤٥-١٤٨/٢٢١-٢٦٥، دروس فـى الجهاد والرفض ص١٢٣-٢٥٦.

واعترفت بها مصر، ولا يجوز شرعاً الصلح بين إسرائيل أو الصلاة فى الدار المغصوبة[1].

٤- والرأسمالية تقوم على نهب ثـروات الشـعوب. فالمشروع الاستعمارى الغربى هو مشروع مادى استهلاكى يقوم على الربح والمضاربة والاستغلال والاحتكار، قـانون الغاب الذى وضعه دارون ونيتشه. وقد يكون ذلك صـحيحاً فأين الاشتراكية الإسلامية القادرة على إعطاء البديل؟ وأيـن تطوير الاقتصاد الاسلامى ومكوناته؟ وأين ممارسـاته فـى العالم الاسلامى الخاضع للنظام الرأسمالى العالمى؟

٥- والماركسية مذهب مضاد للإسلام، مادية وإلحـاد وشيوعية كما هو الحال فى التصور الشعبى ونقـد الوعـاظ والدعاة من رجال الدين. والماركسيون الإسـلاميون تعبيـر الشاه. فالإسلام عدو الماركسية حتى مـع تحـالف الاثنـين لإسقاط الشاه. ومع ذلك للماركسيين الحـق فـى المواطنـة وحرية التعبير. وماذا عن الاتفـاق فـى المبـادئ، العـدل الاجتماعي والمساواة بين البشر، والعمـل مصـدر القيمـة،

---

(١) حسن حنفى: هل يجوز شرعاً الصـلح مـع بنـى إسـرائيل؟، اليسـار الاسلامى، القاهرة ١٩٨١، ص٤٩-١٢٧.

ورفض الاحتكار والاستغلال والتكوين الطبقى للمجتمع؟ ولا يجوز اتهام أحد بالكفر والإلحاد لأنه لم يشق أحد على قلوب الناس، ولا يجوز الحكم على أحد أو جماعة بأنهم مجرمـون يجب قتلهم بعد ثبوت هويتهم حتى بلا تحقيق ورحمة بهم بعد التحقيق ما دام الحكم قد صدر قبل المداولة وإلا سالت الدماء أنهاراً، وأخذ الحابل بالنابل، وعمت موجة التكفير كما كـان الحال فى عصر الإرهاب بعد اندلاع الثورة الفرنسية.

٦- والعلمانية كما غرزها كمال أتاتورك فـى تركيـا ورضاخان فى إيران نبذ للدين وقضـاء عليه، وفصل للدين عن الدولة، وتقليد التجربة الغربية. تجعل الغـرب نموذجـاً يحتذى به. مع أن الغرب تجربة ضمن تجارب أخرى شرقية تقول بالتجاور بين القديم والجديد، وإسلامية تقول بالاجتهاد. وماذا عن قيمها الإسلامية مثـل العقـل والعلـم والإنسـان والحرية والديمقراطية والتقدم والحرية؟ وماذا عـن مقاصـد الشريعة ابتداء، الحياة، والعقـل، والحقيقـة، والعـرض أى الكرامة الوطنية، والمال أى ثروات الشعوب؟

٧- والمنظمات الدولية ألعوبة فى أيدى الدول الكبرى وأداة لتنفيذ سياستها. تقوم على المعيار المزدوج فى تطبيـق

مواثيقها. إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سـرق فـيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. وتمثل هذه القوى ميزان العلاقات فى العالم بعد الحرب العالمية الثانية لصالح الغرب وأمريكا. ولهما السيطرة على الإعلام والرأى العام الدولى. إن الـدول الكبرى لا تفكر فى حقـوق الإنسـان إلا للرجـل الأبـيض وتستعملها ضد الحكومات التى تخرج علـى بيـت الطاعـة وتعصى أمريكا. وثيقة حقوق الإنسان فى الغـرب تسـتخدم لتضليل الأمم "لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، إنـا لله وإنا إليه راجعون"[1].

والأعداء فى الداخل أيضاً سبعة:

١- الملكية وتأخذ شرعيتها من الوراثة ولـيس مـن الشعب، من الدم وليس من البيعة. لذلك تجد أحلافهـا فـى الخارج وليس فى الداخل، مع الأجنبى وليس مـع الـوطنى. والإسلام يعارض مبادئ الملكية. وكل من يلاحـظ السـيرة النبوية يرى أن الإسلام جاء لهـدم الظلـم والملكيـة، وأن الملكية من أرذل مظاهر الرجعية القذرة[2].

(١) الإمام الخمينى: دروس فى الجهاد ص٢٧٥-٢٨٦.

(٢) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص٤٨.

٢- التسلط والطغيان وما يصاحب ذلك مـن تعـذيب وقهر للشعوب نتيجة للملكية الشاهنشاهية. والدستور ما هـو إلا قناع لاخفاء التسلط. والهدف من إقامة الحكم الاسـلامى إسقاط النظام الاستبدادى. لذلك كـان دور الشـعوب بقيـادة المثقفين والعلماء والأحرار الثورة ضـد الحكـام. فمشـكلة المسلمين هم حكام المسـلمين المسـتبدين. الثـورة واجـب شرعى، ثورة المستضعفين ضد المسـتكبرين دون انتظـار المهدى[١].

٣- الفساد ومظاهر الانحلال فى السر والعلن، لـيس فقط الانحلال الخلقى بل الفساد السياسى، والرشوة، وتهريب الأموال. وهو ما عرض الإمام فى الأمور المستحدثة مجدداً فقه المعاملات القديم. وبعد أن تخلى العالم الاسـلامى عـن اختياره الاشتراكى فـى السـتينات ودخـل فـى العولمـة والخصخصة وقطاع الأعمال زاد الفساد لأن القيم الليبراليـة التى تقوم عليها الرأسمالية لم يتمثلها مثل العقلانية والمنافسة الشريفة.

---

(١) الإمام الخمينى: مسألة المهدى المنتظر ص٢٢-٢٣.

٤- والرجعية يمثلها رجال الـدين، فقهـاء السـلطان وفقهاء الحيض والنفاس. يزينون للسلطان ما يشاء ويبررون له من القرارات ما يريد. تخلق طبقة مـن رجـال الـدين، تتوسط بين الحاكم والمحكوم وتستفيد من الاثنين. الرجعيـة ضد التمدن والعصرية، والإسـلام ديـن التقـدم. وتمثلهـا الحكومات العميلة للغرب، ومشاريع الأحـلاف الإسـلامية، والتى تبدد أموال المسلمين من عائدات النفط وتعتبرها ملكية خاصة للعائلات مع أنها من الركائز مما فى بـاطن الأرض الذى هو ملك للأمة[1]. وتتجلى مظاهر الرجعية فى النعرات القومية والطائفية والحكومات العميلـة المهزومـة ووعـاظ السلاطين والإسلام الممسوخ والمهزومين[2].

٥- البهائية والمجوسية والزرادشتية وكـل الطوائـف والأقليات التى تظن واهمة أن الإسلام دين الأغلبية، أتاها وافداً من الخارج، وأنها تمثل الديانات الوطنيـة فـى الـبلاد قبـل الإسلام. والبهائية قراءة صهيونية للعرفان، معبدها الرئيسى

---

(١) الإمام الخمينى: نداء إلى أبناء العالم الإسلامى بمناسـبة الإعـلان عـن مشروع فهد الاستسلامى.

(٢) الإمام الخمينى: مشاكل وعقبات وحدة المسلمين، إعـداد محمـد علـى حسين.

فى تل أبيب. تسقط الجهاد السياسى وتتستر بالمحبة لتخفى أبشع أنواع الاستغلال. والمجوسية والزرادشتية نحل وثنية تعلى من شأن ديانات فارس القديمة على حساب دين التوحيد.

٦- التبعية للغرب نظراً لارتبـاط الإسـلام بـالوطن ومصالح الناس. لذلك كان الشاه حليفاً للغرب وصنيعة لـه، وكان الغرب أكبر نصير له. أصبح الغرب مثلاً يحتذى بـه عند معظم الحكومات الإسلامية. فالغرب لا يتعاون إلا مـع الحكومات العميلة، ويعادى النظم الوطنية كما هو الحال فـى معاداة الثورة الإسلامية فى إيران والنظم الوطنية فى ماليزيا والصين.

٧- نهب ثروات الشعوب فى مظاهر البذخ وعنجهيـة السلطان كما فعل الشاه فيما سماه بأعيـاد قـورش، وبنـاء القصور وتبديد الأموال حتى اشتد التفـاوت بـين الأغنيـاء والفقراء، بين من يملكون ومن لا يملكون. وانشـق الـوطن قسمين، فى السياسة: راع ورعية، حاكم ومحكـوم، جـائر ومظلوم. وفى الاقتصاد: غنى وفقير، مالك ومملوك، عامـل وعاطل.

و- من الروحانيين الأحرار إلـى الثـوار الأحـرار.

التحول من العرفان إلى الثورة إذن ممكن، من "الروحـانيين الأحرار"، مجموعة ١٥ خرداد إلـى الثـوار الأحـرار أو المسـلمين الثـوار، الصـوفية المناضـلين، الاشـراقيين المجاهدين[١]. ويدعو الإمام الخمينى إلى الالتحاق بالانتفاضة الإسلامية مـن أجـل الشـعوب المستضـعفة. فالهتافـات والمظاهرات عبادة وصلاة[٢]. الإسلام حاضر فى أى جـزء من العالم به نهضة ضد المستكبرين. والله تحرر، الله أكبـر قاصم للجبارين ﴿**ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فـى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين**﴾. "لا الـه إلا الله" إعلان تحرر البشر، نفى الآلهة المزيفة بفعل النفى "لا اله" ثم إثبات الإله الحق الذى يتساوى أمامه البشـر جميعـاً بفعـل الاستثناء "إلا الله"[٣].

---

(١) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص٦١.

(٢) الإمام الخمينى: دروس فى الجهاد ص٣٧٧.

(٣) د. حسن حنفى: "ماذا تعنى: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمـداً رسـول الله"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٧ اليمين واليسار فـى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٤٧-١٦١.

دور المثقفين والعلماء فى تثـوير ثقافـة الشـعوب. فالاعياد الدينية مناسبات لتثوير الثقافة الشـعبية، والفتـاوى قادرة على التأثير فى حركة الجماهير مثل فتـوى التمبـاك الشهيرة نموذجاً للأمر الثورى. وفى العالم ما يفوق المليـار مسلم. فالتوحيد عقيدة وثورة. الـدعوة إلـى توحيـد الأمـة الإسلامية دعوة سياسية قائمة على التوحيد. والأمة الواحـدة نموذج تاريخى للإله الواحد. ويغيب هذا الربط بـين النظـر والعمل، بين التوحيد الدينى والتوحيد السياسى فى "الحكومـة الإسلامية"[(١)].

الإسلام دين سياسى، الأولوية فيه للسياسة كمـا هـو الحال عند ماوتسى تونج. وأى دعوة لفصـل الـدين عـن السياسة، والسياسة عند الدين كما كان يقال فى مصر أثنـاء الجمهورية الثانية (١٩٧٠-١٩٨١) "لا دين فى السياسة، ولا سياسة فى الدين" هو قضاء على الدين والسياسـية فـى آن واحد. يعلم السلطان أن الدين ثقافة الأمة وأن تثويره يقضـى عليه، وأن السياسة فعل الأمة للوقوف فى مواجهة السلطان. الفصل بين الدين والسياسة هو فصل بين النظر والعمل، بين

---

(١) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص ٤٩-٥٠.

العقل والثورة، بين القصد والأداة[1].

والوعى الجماهيرى موضوع لعلم السياسة كما فعل فريرى فى "تربية المضطهدين". وتثوير الخطاب الدينى أيضاً موضوع لتحليل الخطاب السياسى والثقافة السياسية. ويمكن التحول من البيانات السياسية القصيرة النفس إلى التنظير السياسى المعمق، ومن الفتاوى الثورية إلى التنظير الثورى، ومن النتائج العملية إلى المقدمات النظرية. وتلك مهمة أجيال قادمة بوعى تاريخى فى التحول فى الخطاب السياسى من مرحلة الاستعمار إلى مرحلة ما بعد الاستقلال حفاظاً على مكتسبات الثورة.

ز- من الهجاء السياسى إلى التحليل السياسى.

وهناك فرق بين الهجاء السياسى والسب السياسى من ناحية والنقد السياسى والتحليل السياسى من ناحية أخرى. ربما تستطيع بعض التعبيرات مثل "مزبلة التاريخ"، "الرجعية القذرة" وغيرها حشد الجماهير وإلهاب حماسها ولكن بطريقة

(١) "فالإسلام دين السياسة بشئونها. ويظهر ذلك لمن له أدنى تدبر فى أحكامه الحكومية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. فمن توهم أن الدين منفك عن السياسة فهو جاهل لم يعرف الإسلام ولا السياسة". من هنا المنطلق ص٥. تحرير الوسيلة، ص٢٣٤.

وقتية واستجداء لتصفيقها. ثم يعود الظلام السياسى من جديد دون فهم أو إدراك. إن الهجاء السياسى مثل التكفير الـدينى والإقصاء الاجتماعى. وهو تحول من الفكر إلى الشـخص، سومن الوضع إلى الفرد. والظواهر الاجتماعية والسياسية لها بنياتها المستقلة عن الأشخاص[1]. لذلك لا يجـوز تشـخيص النظم السياسية فى رموزها. فالنظام السياسى مسـتقل عـن الأشخاص[2].

إنها مهمة الجيل الثانى للثـورة الإسـلامية تأسـيس الأيديولوجية الإسلامية الثورية التى تـربط بـين الماضـى والحاضر، القديم والجديد، التراث والمعاصرة. وتحول فقـه العبادات والمعاملات إلى فقه الثورة والانتفاضات، وتصوف الاستسلام إلى تصوف المقاومة، والحكمـة المتعاليـة إلـى الحكمة المتدانية، ومن العقيدة إلى الثورة، ومن النص إلـى الواقع، ومن النقـل إلـى العقـل حتـى تـأمن الثـورات

---

(١) "ليعلم رئيس الولايات المتحدة الأمريكية أنه أقـذر إنسـان علـى وجـه الأرض لدى الشعب الإيرانى"، من هنا المنطلق ص٣٤، مزبلة التـاريخ، الإمام الخمينى و١٢ فروردين، مركز إعلام الذكرى الثالثـة لانتصـار الثورة الإسلامية، ص٨.

(٢) يذكر الإمام الخمينى كثيراً الشاه وصدام والسادات.

الإسلامية انشقاقها وصراعها بين الإخوة الأعداء، المحافظين والإصلاحيين والذى يصل فى بعض الأقطار الإسلامية إلـى حد الصراع المسلح، والدين والوطن هما الخاسران.

من القصـــد إلى الفعـــل
محاولة لإعادة بناء "مشكلات الحضارة" عند مالك بن نبى (١٩٠٥-١٩٧٣)
بمناسبة مرور ثلاثين عاما على وفاته

١- تطوير الإصلاح من جيل إلى جيل.

إن مهمة الجيل الحالى من الإصلاحيين هـو تطـوير الجيل الماضى وليس تقريظه ومدحه ﴿**قتـل الخراصـون**﴾. فالمدح يميت، والقراءة تحيى. التقريظ ينهى، والنقـد يبـدأ. وكما طور مالك بن نبى عبد الحميد بن باديس، وكلاهما من قسطنطينة كذلك يطور الجيل الحالى مالك بن نبى[1]. وهـذا هو حق الأستاذ على التلميذ، وواجب التلميذ تجـاه الأسـتاذ. ولا تقلل القراءة النقدية من الجيل الحالى من قيمـة الجيـل الماضى بل تغنيه وتوسع آفاقه، وتحكـم خطابـه، وتبلـور أهدافه، وتوضح مقاصده.

(*) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الجزائر ١٨-٢٣ أكتوبر ٢٠٠٣.

(١) حضور ابن باديس فى مذكرات شاهد قرن حضور باهت. ولا يـذكر إلا كبادياته من قسطنطينة.

هكذا فعل الأنبياء والرسل. رسالتهم واحدة وأسـاليبهم وشرائعهم مختلفة. الرسالة التوحيد، وتطورها فى الخطـاب. لا فرق بين رسالة آدم ونوح وإبـراهيم وموسـى وعيسـى ومحمد، تحرير الوعى الإنسانى من قهر الطبيعة والمجتمـع وطرقهم فى التعبير وصياغتهم للشـرائع مختلفـة. مقاصـد الشريعة واحدة، تحقيق المصالح العامة وطرقهـا متباينـة، الطاعة فى اليهودية، والمحبة فى المسـيحية، والعـدل فـى الإسلام. وطبائع الرسل متباينة: نوح الغاضـب، وإبـراهيم المحاور، وموسى صاحب الشريعة، وعيسى الداعى للمحبة، ومحمد المعلن استقلال الوعى الإنسانى عقلا وإرادة. لـذلك قال السيد المسيح "ما جئت لألغى الناموس بل جئت لأكمله". كما أن القرآن أتى مصدقا للكتب السابقة ومهيمنا عليها.

ويعنى "من القصد إلى الفعل" تحويل فكر مالك بن نبى من المقاصد والأهداف وحسن النوايا إلى تحقيقها بالفعل فـى صياغات نظرية محكمة. يعنى نقل الفكر الإصلاحى كله من مرحلة الأفغانى حتى مالـك بـن نبـى، مرحلـة الخطابـة والصحافة والصحوة وحشد الجماهير إلى مرحلـة التحليـل والبحث العلمى مع أخذ التغير فى الزمان والمكـان والبيئـة

الثقافية فى الحسبان. فقد امتدت الحركة الإصلاحية على مدى قرنين من الزمان أو يزيد. واتسع نطاقها، وشملت عدة ثقافات ولغات عربية وإسلامية وغربية، أفريقية وأسيوية بل وأوروبية. فالمصلح لا يعرض المصلح بل يعيد قراءته ويطوره حتى يتراكم الإصلاح ويتحول إلى تيار فكرى عام بصرف النظر عن أشخاص المصلحين.

يقوم جيل جديد بإعادة قراءته وتطويره بعد ثلاثين عاما وقعت فيه أحداث كبرى، وهو ابن الأحداث منذ ١٩٧٣ حتى ٢٠٠٣. فقد اندلعت حرب أكتوبر قبل وفاته بخمسة وعشرين يوما دون أن يتمثلها أو يشير إليها وهو فى مرضه الأخير. ثم حدثت زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ وتوقيع معاهدة كامب ديفيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة السلام فى ١٩٧٩ بين مصر وإسرائيل، واندلاع الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، واغتيال السادات فى أكتوبر ١٩٨١ وتغير الحكم فى مصر من الجمهورية الثانية إلى الجمهورية الثالثة، وغزو جنوب لبنان واحتلال بيروت فى ١٩٨٢، وضرب المفاعل النووى العراقى فى ١٩٨٤ ثم معاهدة وادى عربة بين الأردن وإسرائيل، ثم اندلاع انتفاضة الحجارة فى

١٩٨٧، ثم العدوان العراقى علـى الكويـت فـى ١٩٩٠، والعدوان الأمريكى علـى العـراق فـى ١٩٩١، وانهيـار المعسكر الشرقى ونهاية نظام القطبين فى ١٩٩١، ثم العدوان الثانى الأمريكى على العراق فى ١٩٩٨، واندلاع انتفاضـة الأقصـى المسـلحة فـى ٢٠٠٠، وتفجيـرات واشـنطون ونيويورك والاحتلال الأمريكى لأفغانستان فى ٢٠٠١، ثـم الاحتلال الأمريكى للعراق فى ٢٠ مارس ٢٠٠٣، وانـدلاع المقاومة العراقية حتى الآن.

كان مالك بن نبى بالنسبة لجيلنا مفكرا إسلاميا تقـدميا إصلاحيا، رافدا مستقلا عن سيد قطب والإخوان بعد صدامهم مع الثورة. التقيت به فى أوائل السبعينات عام ١٩٧٢ عندما حضر إلى أمريكا بدعوة من رابطة الطلبة المسـلمين إلـى فيلادلفيا وقابلته مع عبد الحميد بو سليمان وأنيس أحمد فـى بيت أحدهما. وقدمته فى محاضرته فى جامعة تمبل. تعلمت منه أن فصل باكستان عن الهند كان مؤامرة بريطانية هدفها عزل الإسلامى فى باكستان عن محيطه الطبيعى فى الهنـد بعد الاعتراض على تحليله بأن ذلك كان من فعل الشـيطان، لأن الشيطان لا يدخل فى العلوم السياسية. وكنـا مغـرمين

بإنشاء الدولة الإسلامية فى باكستان وبانفصالها عن الهنـد، ومتأثرين بمحمد إقبال والمودودى، ومعجبين بمحمـد علـى جناح. ويمكن القول بأن مؤلفاتى الشعبية هى استئناف لفكـر مالك بن نبى بنفس الهموم. وقـد صـدرت معظمهـا بعـد وفاته[1].

ويغلب على الخطاب روح الحركة الإصـلاحية التـى جسدتها الكتابات "الإخوانية". فمالك بن نبـى فـى النهايـة مناصر لعبد الحميد بـن بـاديس. والجيـل الحـالى مـن الإصلاحيين الجزائريين هم تلاميذه بطريقة أخرى. ويشـير مالك بن نبى إلى عبد الحميد فى بعض كتبه. بل ويشير إلى أصول الحركة الإصلاحية ومصادرها الأولى عند الأفغـانى ومحمد عبده والكواكبى ومحمد إقبال وإن لم يذكر حسن البنا وسيد قطب لعلاقته بالثورة المصرية التى عادت الإخوان منذ أزمة مارس ١٩٥٤.

---

(١) وهى: قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر ١٩٧٦، جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ١٩٧٧. الدين والثورة فى مصر ١٩٨٩، هموم الفكـر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، جـ٢ الفكر العربى المعاصر ١٩٩٨، حصار الزمن جـ١ الماضى، جـ٢ المستقبل، جـ٣ الحاضـر أ- مفكرون عرب معاصرون ب- مشكلات معاصرة ٢٠٠٤.

ويشير إلى حركات الإصلاح الحديثة إلى ينتسب إليها[1]. ويخرج من مآسى المسلمين المعاصرين وفوضى العالم الإسلامى الحديث. ويبشر ببواكير نهضة جديدة بإتباع طرق جديدة للفكر والممارسة وبعثه الروحى. والإصلاح دعوة للتغيير[2]. فقد نشأت حركة الإصلاح فى الجزائر من أجل التحرر والاستقلال ضد الاحتلال والتخلف.

والمسلم له دور رسالة فى الثلث الأخير من القرن العشرين[3]. مما يدل على الإحساس بالعصر وضرورة القيام بالرسالة فيه. فالإصلاح ليس النظر بل إصلاح العمل، ليس فقط إعادة فهم بل تنشيط فعل وحشد طاقة.

٢- المؤلفات والأسلوب.

وكثير من المؤلفات مقالات تجميعية تم نشرها فى

---

(١) فى مهب المعركة، الفصل الثانى، النهضة: حركة الإصلاح، الحركة الحديثة ص٤٥-٧٣، فوضى العالم الإسلامى الحديث، العوامل الداخلية والخارجية ص٧٥-١١٧، الطرق الجديدة ص١٣٩-١٦١، بواكير العالم الإسلامى ص١٦٣-١٧٨. المثال الروحى لعالم الإسلام ص١٨١-١٨٦.

(٢) مالك بن نبى: من أجل التغيير.

(٣) مالك بن نبى: دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

الصحف. وأحيانا تم تجميعها بأكثر من عنوان. ويـتم فـى بعض المؤلفات التنبيه على عنوان الكتاب ومضمونه. ويكون التنبيه من المؤلف أو المترجم[1]. وأكثر المؤلفات كتب لهـا بنية محكمة غير العناوين الافتراضية التى القصد منها وضع المقالات المتشابهة تحت موضوع واحـد. وأقـل المؤلفـات تجميع لمقالات صحفية نشرت أغلبها فـى مجلـة "الثـورة الأفريقية"[2].

وقد يكون لبعض المؤلفات عنـاوين فرعيـة تحـدد

---

(١) ١- وجهة العالم الإسلامى، تنبيه (المؤلـف) ص١٥. فكـرة الأفريقيـة الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج) ص١. ٢- الصراع الفكـرى فـى البلاد المستعمرة ص٧.

(٢) الكتب المؤلفة هى: ١- الظاهرة القرآنية، ٢- شروط النهضة ومشكلات الحضارة، ٣- وجهة العالم الإسلامى، ٤- فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)، ٥- مشكلة الثقافة، ٦- فكرة كمنويلث إسـلامى، ٧- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ٨- ميلاد مجتمع، ٩- مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى، ١٠- المسلم فـى عـالم الاقتصـاد، ١١- مذكرات شاهد قرن (الطفل، الطالب).

والكتب التجميعية هى: ١- تأملات، ٢- فى مهب المعركة، ٣- القضايا الكبرى، ٤- بين الرشاد والتيه، ٥- من أجل التغيير، ٦- دور المسـلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

الظرف التاريخى لها[1]. لذلك ظل الفكر حدثيا أى مرتبطـا بالأحداث، وآنياً أى مرتبطا بالظروف، بالزمـان والمكـان. الموضوعات هى الأحداث الجارية، الكبيرة منها والصغيرة: الاستعمار، التخاف، والثورة. لا يبدأ الفكر من نفسـه ومـن موضوعاته بل من خارجه. الفكر فى مواجهة العالم، وتـابع لأحداثه.

وكثير من الأعمال تعليق على مقال أو تفكيـر علـى تفكير مثل "وجهة العالم الإسلامى" الذى هو مراجعة وإعـادة قراءة لكتاب "الاتجاهات الحديثة فى الإسلام" للمستشرق جب. وقد يكون التعليق على تصريحات سياسية للقادة أو مقـالات صحفية لمشاهير الكتاب[2]. لذلك يبدو الفكر السياسى فكـرا

---

(١) وذلك مثل: ١- فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)، ٢- فى مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، ٣- مـيلاد المجتمـع (الجـزء الأول، شبكة العلاقات الاجتماعية) ٤- دور المسلم ورسالته (فى الثلـث الأخير من القرن العشرين).

(٢) وجهة العالم الإسلامى، مدخل إلى الدراسة ص١٧-٢١، "وأعود فـأكرر أن كتاب المستشرق الإنجليزى يعد مرشدا ثمينا لكتابى هذا فى دراسـة الأمراض (شبه الصبيانية) فى العالم الإسلامى. ولكم أتمنـى أن يتأمـل موضوعاته كثيرون من المسلمين كما تأملتها، وأن يقدروا فيه نزاهتـه التى سمت على مركب عقيدى أو سياسى"، ص٢١.

علويا، تنظيرا على تنظير. ويظل فرانز فانون مـن جـزر الانتيل والذى عاش فى الجزائر ودفن بهـا أكثـر تنظيـرا وإحكاما فى الصياغات.

خطاب مالك بن نبى هو الخطـاب الصـحفى العـام الموجه إلى عامة الناس وليس الخطـاب الفلسـفى المحكـم بمصطلحاته ومنطقه وصياغاته النظرية واستدلالاته، مقدماته ونتائجه. ينتمى إلى الفكر العربى المعاصر منذ بداياته فـى القرن التاسع عشر. ومازال بعد قرنين من الزمـان يـنقص خطابه الإحكام النظرى. وهو أسلوب أدبـى إنشـائى كمـا تقتضيه طبيعة السامعين مثـل "وحـل السياسـة"، "أبـواق الاستعمار"، "حديقة الثقافة"[1]. يغلب عليه التكرار لأنه دعوة موجهة إلى الناس ولا يشترط فيه البناء النظرى.

والفكر أيضا تجارب حية يعيشها المفكر بالإضافة إلى التعليقات على القراءات. فهو مفكر وطنى جزائرى عربـى إسلامى أفريقى أسيوى عالمى.

وتتخلل السيرة الذاتية بعض المؤلفات قبل "مـذكرات شاهد قرن" خاصة فى "تأملات". وهى ليست تأملات نظرية

---

(١) فى مهب المعركة، ص١٢٥/٧٦/٥١.

خالصة فى موضوعات ميتافيزيقية بل هى تفكير اجتماعى سياسى أخلاقى حول الصعوبات باعتبارها علامة فى نمو المجتمع العربى، والمسوغات فى المجتمع، وكيفية بناء مجتمع أفضل، وخواطر عن النهضة العربية، ورسالة العرب فى العالم. ومن القيم الإسلامية الديموقراطية والتضامن والفعالية والثقافة[1].

وتتوقف السيرة الذاتية "مذكرات شاهد قرن" بجزئيها، الطفل والطالب حتى عام ١٩٤٢ أى حتى قبل "الظاهرة القرآنية" أولى مؤلفاته. تخلو من الأبواب والفصول والتواريخ الفارقة. لا تظهر فيها البواعث على مشروع "مشكلات الحضارة" فبدت منفصلة عنه. ولا تحيل إلى المؤلفات التالية بطريقة "الفلاش باك". وتطول مرحلة الطفولة بكل تفصيلاتها دون دلالة واضحة على المشروع كله. وتخلو من العمق الفلسفى أو الهم الميتافيزيقى. لا تصل الماضى بالحاضر وكأن الحاضر لا يتراءى فى الماضى. الطفولة سيرة ذاتية محلية فى قسطنطينة أولا والجزائر ثانيا مع أن العمر يمتد

---

(١) وأعيد نشر "الديموقراطية فى الإسلام" فى "القضايا الكبرى" ص١٣٢-١٦٤، من أجل التغيير: تأملات على قبر دينيه فى بوسعادة ص٧٠-٧٧.

بالطفل حتى العشرين أى مرحلة الشباب والـوعى الثقـافى والعلمى. هى طفولة عادية أقرب إلى التاريخ الخالص مـع بعض الدلالات على سمات الشخصية مثل المـرأة الشـقراء ورعاية قطة. ولا يبدو "الطالب" قد اهتم بـالتراث القـديم أو التراث الغربى. كانت عينه على الواقع الحاضر فحسب، بما يحمله من هموم إسلامية وتمنيات أن تدخل الهنـد وروسـيا منظمة الدول الإسلامية. وقد نادى السلطان جاليف من قبـل بتجمع شعوب الشرق، والأفغانى بالجامعة الشرقية. ويعترف بجهود الساعى رفيق النضال. وتبـدو المعـاداة للاسـتعمار الأجنبى والهيمنة اليهودية على مقدرات الوطن.

وقد تتصدر آية قرآنية أو حديث نبـوى أو آيـة مـن الإنجيل أو كلها معا بعض المؤلفات(١).

كما تتصدر بعض المؤلفات إهداءات تكشف عن نـوع الجمهورالمخاطب ويتراوح المهدى إليهم بين الأسـرة الأب

(١) تتصدر فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج) آية ﴿**يا أيهـا الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان**﴾، ومن الإنجيل "طوبى لصانعى السلام لأنهم أبناء الله يدعون".

والأم اللذين أعطيا الابن أثمن الهدايا، هدية الإيمان[1]. وقـد يكون الإهداء إلى الشباب المتطلع إلـى العـودة بـالمجتمع الإسلامى إلى "مسار التاريخ"[2]. وقد يكـون الإهـداء إلـى الشعب الجزائرى الثائر أو شهداء الثورة الجزائرية[3]. وقـد يكون إلى رمز من رموز الثورة الجزائرية مثل الأمير عبـد

---

(١) "إلى روح أمى ... وإلى أبى ... الوالدين اللذين قدما لى فى المهد أثمـن الهدايا ... هدية الإيمان"، الظاهرة القرآنية، ص٧.

(٢) "إلى الشباب المتطلع إلى العودة بالمجتمع الإسلامى إلى حلبة التـاريخ"، مشكلة الثقافة، ص٩.

(٣) "إلى الشعب الجزائرى الثائر. إننى أحيى كفاحك أيها الشعب الكريم. إننى أحييه لأنه كفاح الطفل الجزائرى فى سبيل مستقبله، ولأنه كفاح المـرأة الجزائرية من أجل أمن بيتها وسعادة أسرتها، ولأنه كفاح الشهداء، ولأنه كفاح الأبطال الذين يريقون دماءهم من أجـل الحـق المقـدس للطفـل والمرأة، ولأنه كفاحك أيها الشعب الكريم من أجـل البنـاء والكرامـة والحرية. إن الله الذى يبارك صراع الأبرار يبارك كفاحك، ويقوده إلـى النصر تحت الراية المقدسة التى كتب عليها وعده الصادق ﴿**وكان حقـا علينا نصر المـؤمنين**﴾"، وجهة العالم الإسلامى، ص٧. "إلـى شـهداء الثورة الجزائرية الذين حققوا بدمائهم الأحلام التى تعبـر عنهـا هـذه الصفحات"، فى مهب المعركة.

القادر[١]. وقد يكون إلى جميع الشعوب المكافحة فى سـبيل الحرية والسلام[٢]. وقد يكون لأكثر من طـرف، الشـعوب المحبة للسلام والرئيس جمال عبد الناصر[٣].

ويضاف إلى أكثر المؤلفات عدة مقـدمات واحـدة أو اثنتين، بالإضافة إلى المقدمة الشرعية المتكررة من الوصى علـى نشـرها[٤]. وقـد يكـون المتـرجم نفسـه هـو

---

(١) "إلى الأمير عبد القادر، إلى البطل الأسطورى للملحمة الوطنيـة التـى يجسد شخصه فى فترة فاجعة مـن تاريخنـا مصـير وطـن وثقافـة وحضارة"، القضايا الكبرى ص١٩.

(٢) "من أجل الشعوب المكافحة فى سبيل الحرية والسلام"، فكـرة الأفريقيـة الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج).

(٣) "من أجل الشعوب المكافحة فى سبيل الحرية والسـلام"، "إلـى الـرئيس جمال عبد الناصر، الذى تتمثل فيه ثورتان: الثورة السياسية التى أعطت مصر الجمهورية، والثورة النفسية التى تعلن فى العالم الإسلامى ظهور القيادة الفتية التى تستلم مقود التاريخ من أيدى القيادات الفوضية"، فكـرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج).

(٤) الوصى الشرعى هو المحامى اللبنـانى عمـر مسـقاوى. ١- "الظـاهرة القرآنية" له تقديمان من محمد عبـد الله دراز ومحمـود محمـد شـاكر، ٢- "وجهة العالم الإسلامى" تقديم محمد المبارك، ٣- "فكرة الأفريقيـة والأسيوية" تقديم أنور السادات، ٤- "مشـكلة الثقافـة" تصـدير عمـر مسقاوى، ٥- "فكـرة كمنويلـث إسـلامى" مقدمـة عمـر مسـقاوى،

المقدم[١]. وقد يكون المقدم هو المؤلف نفسه بمفرده أو مـع غيره[٢]. وقد تطول المقدمة لتصبح مراجعة ودراسة بل نقدا وتجاوزا[٣].

ومعظم المؤلفات مكتوبة باللغة الفرنسـية ثـم تمـت ترجمتها إلى العربية باستثناء البعض منها الذى كتب باللغـة

٦- "تأملات" تقديم عمر مسقاوى، ٧- "القضايا الكبرى" هذا الكتاب بقلـم عمر (كامل) مسقاوى ومقدمة الطبعة الفرنسية لنـور الـدين بـوقروح ومقدمة تالية للدكتور عبد العزيز الخالدى، ٨- "بين الرشاد والتيه" تقديم عمر مسقاوى، ٩- "من أجل التغيير" مقدمة عمر مسـقاوى، ١٠- "دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القـرن العشـرين" تقـديم عمـر مسقاوى.

(١) "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" ترجمة عبد الصبور شاهن (وعمر كامل مسقاوى) وتقديمه بالإضافة إلى تقديم ثان للدكتور عبـد العزيـز الخالدى.

(٢) ١- "مشكلة الثقافة" تصدير عمر مسقاوى، والمقـدمتان للطبعتـين الأولـى والثانية للمؤلف، ٢- "تأملات" تقديم عمر مسقاوى ومقدمة المؤلـف، ٣- "فى مهب المعركة" تقديم عمر مسقاوى، ومقدمة محمود محمـد شـاكر ومقدمة المؤلف، ٤- "ميلاد مجتمع" مقدمة المؤلف، ٥- "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى" تقديم عمر مسقاوى ومقدمة المؤلف، ٦- "المسلم فى عالم الاقتصاد" مقدمة المؤلف.

(٣) وذلك مثل مقدمة محمود محمـد شـاكر لكتـاب "الظـاهرة القرآنيـة" ص١٧-٥٠.

العربية مباشرة خاصة فى فترة الإقامة بالقاهرة[1]. وقد يجمع الكتاب بين التأليف والترجمة[2]. وقد يكون المؤلف نفسه هو المترجم[3]. وقد يجمع مؤلف بين الترجمة والتأليف[4].

---

(١) المؤلفات المترجمة من الفرنسية: ١- الظاهرة القرآنية (عبد الصبور شاهين)، ٢- شروط النهضة ومشكلات الحضارة (عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوى)، ٣- وجهة العالم الإسلامى (عبد الصبور شاهين)، ٤- فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء باندونج) (عبد الصبور شاهين)، ٥- مشكلة الثقافة (عبد الصبور شاهين)، ٦- فكرة كمنويلث إسلامى (الطيب الشريف)، ٧- ميلاد مجتمع (عبد الصبور شاهين)، ٨- مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى (ترجمة الدكتور بسام بركة والدكتور أحمد شعبو).

المؤلفات بالعربية هى: ١- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ٢- تأملات، ٣- فى مهب المعركة، ٤- القضايا الكبرى، ٥- دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

(٢) المؤلفات التى تجمع بين التأليف والترجمة مثل "المسلم فى عالم الاقتصاد"، الجزء "الاقتصاد والاقتصادية"، ترجمة مروان قنواتى، ص٤١-٤٨.

(٣) وذلك مثل "الرشاد والتيه".

(٤) وذلك مثل كتاب "القضايا الكبرى". فالفصول الثلاثة الأولى ترجمها الطيب الشريف ونشرت تحت عنوان "آفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية". والفصلان الأخيران "الديموقراطية فى الإسلام" و"إنتاج المستشرقين" كتبا بالعربية، القضايا الكبرى ص٧.

وبالرغم من عروبة المؤلف وتمكنه من اللغة العربيـة إلا أن ترجماته من الفرنسية إلى العربية بل وكتبه المؤلفـة بالعربية يغلب عليها الأسلوب الفرنسى ومصطلحاته المترجم والمعرب[1]. بل ويضرب بن نبـى المثـال علـى أخطـاء الترجمة ولكن بمعنى رب ضارة نافعة. فكل ترجمة قـراءة، تعطى أبعادا جديدة على النص الأول لأنها إعادة كتابة له من منظور آخر وفى تجربـة إنسـانية أخـرى هـى تجربـة المترجم[2].

٣- متلقى الخطاب.

وهو خطاب "الثورة الجزائرية" التى أهدى إليها أحـد مؤلفاته[3]. وكان يمكن أن يظل كذلك فى مرحلـة مـا بعـد

---

(١) مثلا ترجمة L'anti-culture بمصطلح ما ضد الثقافة، والأولى الثقافة المضادة، مشكلة الثقافة ص١٢٩. استعمال اللفظ "كمنويات" فى "فكرة كمنويات إسلامى". وسكولوجية ص١٢. وترجمة Technique الفنية والأفضل اللفـظ المعـرب التقنية، فكرة كمنويات إسلامى ص١٢، مشكلة الثقافـة ص٨٨-٨٩. تعريـب Politique بوليتيك وهى الألاعيب السياسية، بين الرشاد والتيه ص٩٧-١٠٢.

(٢) من أجل التغيير: فلنتكلم عن العارضة ص٢٢-٢٣.

(٣) فى مهب المعركة، من أجل إصلاح التراب الجزائـرى ص٩٣-٩٦، ضـرورة مؤتمر جزائرى لتوجيه العمل ص١٠٦-١١١، تفاهـات جزائريـة ص١١٢-

الاستقلال من أجل إعادة بناء الدولة وليس فقط مديرا عاما للتعليم العالى فيها من ١٩٦٣-١٩٦٧. كان يمكن للفكر الإصلاحى بداية بعبد الحميد باديس حتى مالك بن نبى ومع أحمد بن بيلا أن يكون حلقة الوصل بين الإخوة الأعداء المتقاتلين حاليا، جبهة الإنقاذ والدولة. فالإصلاح هو الجسر بين السلفيين والعلمانيين. كان يمكن أن يكون فيلسوف الثورة الجزائرية لو أنه تجاوز دور الداعية الثورى إلى المفكر الثورى، من ماركس الشاب إلى ماركس الكهل، ويكتب "رأس المال الثورى" للعالم الثالث فى الثقافة والنهضة والحضارة والاجتماع والتاريخ وليس فقط فى الاقتصاد.

ويعجب مالك بن نبى بالثورة المصرية فى ١٩٥٢. أهدى "فكرة الأفريقية الأسيوية" إلى جمال عبد الناصر، وقدم الكتاب أنور السادات. ولم ينتقدها خاصة فى أزمة مارس ١٩٥٤، فى الصراع بين الإخوان والثورة وكان يمكن أن يكون حلقة الوصل بينهما نظرا لجمعه بين الإسلام والثورة.

---

١١٥. بين الرشاد والتيه: العامل الجزائرى فى فرنسا ص٥٥-٦٠، معالم على طريق الحركة النسائية الجزائرية ص٦١-٦٦.

وللهند وزعيمها غاندى مكانة خاصة[1]. وهى قرين مصر فى باندونج وفى ثلاثى مصر والهند ويوغوسلافيا، ناصر ونهرو وتيتو. وقد حدث تقسيم الهند فى نفس الوقت الذى وقع فيه تقسيم فلسطين. واستقلت الهند. ومازالت فلسطين كلها ترزخ تحت الاحتلال الصهيونى.

ومالك بن نبى هو مفكر العالم الثالث الذى ظهر إلى الوجود منذ مؤتمر باندونج، ونظّر له فى "فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)"، وتحديد محور طنجة- جاكارتا فى مقابل محور واشنطون- موسكو. العالم الثالث فى مقابل العالمين الأول والثانى. وهو فهم سياسى جديد للعالم الإسلامى الذى يمتد كله فى أفريقيا وآسيا[2]. وأحيانا يتم التركيز على أفريقيا وحدها[3]. وأحيانا أخرى يتم التركيز

---

(١) فى مهب المعركة، وحدة الثقافة فى الهند ص١٤٣-١٤٨، تحية إلى داعية اللاعنف ص١٤٩-١٥٢، رومان رولان ورسالة الهند ص١٥٣-١٥٨.

(٢) مشكلة الثقافة: تعايش ثقافى على محور طنجة- جاكارتا، ص١٠٠-١١٢، تأملات: التضامن الأفريقى الأسيوى، ص٩٥-١٢١.

(٣) من أجل التغيير: مهمة النخبة الأفريقية ص٧٨-٨٥، صحافة العالم الثالث ص١١٥-١١٩.

على آسيا وحدها.

وتتكون فكرة الأفريقية الأسيوية من ثلاثة أجزاء: الأول الرجل الأفرسيوى فى عالم الكبار وهو من أبناء الاستعمار، يتعايش معه، ويتأثر به. والثانى بناء الفكرة الأفرسيوية وتأصيلها تاريخيا وحاضر الكتلة العربية الأسيوية. فالعرب هم قلب أفريقيا، وإمكانية تحملها مسئولية النهضة والحضارة عن طريق الثقافة والاقتصاد. والثالث رسالة فكرة الأفرسيوية والتعايش بين شعوبها وعلاقتها بالعالم الإسلامى وأوروبا والمجتمع الدولى.

كما يتم الحديث عن العالم الإسلامى صراحة متميزا عن العالم الأفريقى الأسيوى، وهو أشمل وأعم فى "فكرة كمنويلث إسلامى". يرمز إليه الحج باعتباره مركزا له. وله مبرراته الجغرافية والسياسية والنفسية والفنية (العلمية)[1]. ويتكون من ثلاثة أقسام: الأول "مشروع دراسة شاملة" لتأصيل الفكرة تاريخيا ومحيطها الجديد وأولوية المعيار الاجتماعى وما يعوق الفكرة من تقليد وفوضى الأشياء والأفكار والاضطراب العام. ويجدد المشروع فى صياغة

---

(١) فكرة كمنويلث إسلامى ص١٢-١٣.

ومبررات جديدة مع توضيح للأسباب الجغرافية والسياسـية والعلمية بالإضافة إلى الأسباب النفسية. والثانى "قيمة الفكرة فى المجتمع الإسلامى" من حيث ضعفها وترصد الاسـتعمار لها ونقص الفاعلية فى العالم الإسـلامى. والثالـث "وظيفـة كمنويلث إسلامى" ومقارنته بشـبيهه البريطـانى، وإمكانيـة تجاوز مشاكله بمفاهيم إسلامية جديدة مثل الشهادة والرسالة.

ويعى مالك بن نبى التوجه نحـو الشـرق، ونهضـة الشرق، وما يسمى حاليا "ريح الشرق"[(١)].

يمكن تصنيف خطاب مالك بن نبى فى مجال خطـاب ما بعد الاستعمار الذى يحلل ما آلت إليه حركـات التحـرر الوطنى، وما خلفه الاستعمار وراءه من بقايا نفسية وذهنيـة فى الفرد، وثقافية وحضارية فى المجتمع. ويهدف إلى تحليل الدولة الوطنية الجديدة ونجاحها أو فشلها فى تحقيق برامجها الوطنية فى التعليم والثقافة وخططها الاقتصادية فى التنميـة. كما تظهر فى هذا الوقت المبكر التفرقـة بـين الاسـتعمار والقابلية للاستعمار أى الموضوع والذات، الواقع والإمكانية. وهو فى هذا يشابه عديد من المفكرين فى العالم الإسـلامى

---

(١) أنور عبد الملك: ريح الشرق، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٨٣.

مثل على شريعتى، وفى الهند مثل بارتا كاثارجى وآشيس ناندى وراجنى كوتارى وغيرهم[١].

ويتناول "فى مهب المعركة" أيضا موضوع الاستعمار ووضعه تحت المجهر واكتشاف فوضاه وفتحه جبهة ثالثة فى التاريخ بين المستعمِر والمستعمر وهى الحرية مع نقد أبواق الاستعمار وأعوانه وتابعيه من ملوك وأمراء وعقد مؤتمرات لا فائدة منها[٢]. ويعرف الاستعمار قيمة الأفكار وفاعليتها[٣]. ونظرا لأهمية موضوع الاستعمار فإنه يدخل عنوانا فى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة". والاستعمار ليس ظاهرة موضوعية فقط بل أيضا ظاهرة نفسية كما وضح ذلك فى "نحن والاستعمار"[٤].

ولا تظهر الصهيونية فى فكره إلا بعد هزيمة

---

(١) السابق ص١٣٧-١٥٠.

(٢) فى مهب المعركة ص١٧-٤٧، أقلام وأبواق الاستعمار ص٧٦-٨١، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية والاستعمار ص٨٢-٩٣.

(٣) فكرة كمنويلث إسلامى: الفكرة ومراقب الاستعمار ص٥٤-٥٨.

(٤) من أجل التغيير: الفصل: نحن والاستعمار ص٩٩-١٢٥، ويتضمن: أرغن الإمبريالية، الأسباب الصغرى والأسباب الكبرى، صحافة العالم الثالث، العبرة من جريمة.

حزيران- يونيو ١٩٦٧وهو فى مصر. ولم تظهر بوضـوح إلا فى "بين الرشاد والتيه" الذى كتب بـين ١٩٦٥-١٩٦٧. وخُصص الفصل الرابع "فى قضية فلسطين" إلـى القضـية الفلسطينية فى عدة مقالات كتب معظمها عام ١٩٦٧[١].

٤- وحدة المشروع.

ويمكن دراسة فكر بن نبى من أعماله السبعة عشر مرتبة ترتيبا زمانيا فربما تطور من العمل الأول "الظاهرة القرآنيـة" إلى العمل الأخير "مذكرات شاهد قرن"[٢]. وقد يساعد ذلـك

(١) بين الرشاد والتيه: الفصل الرابع: فـى قضـية فلسـطين ص١٠٣-١٤٣، وتشمل مقالات: عشرون سنة من بعد، ثمن الوحدة العربية، لحظة الفلاش، لحظة التأمل، هيئة الأمم تدين شعب فلسطين، مفاتيح العرب.

(٢) وهى مرتبة كالآتى: ١- الظاهرة القرآنية ١٩٤٦-١٩٤٧، ٢- شـروط النهضة ومشكلات الحضـارة ١٩٤٨، ٣- وجهـة العـالم الإسـلامى ١٩٥٤-١٩٥٩، ٤- فكرة الأفريقية الأسـيوية (فـى ضـوء مـؤتمر باندونج) ١٩٥٦، ٥- مشكلة الثقافة ١٩٥٩، ٦- فكرة كمنويلث إسلامى ١٩٦٠، ٧- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ٨- تأملات ١٩٦٠-١٩٦١، ٩- فى مهب المعركـة ١٩٦١، ١٠- مـيلاد مجتمـع، ١١- القضايا الكبرى ١٩٦٤، ١٢- بين الرشاد والتيه ١٩٦٥-١٩٦٧، ١٣- من أجل التغيير ١٩٦٧-١٩٦٨، ١٤- مشـكلة الأفكـار فـى العـالم

على معرفة إذا ما كان هناك تطور فى فكره الإصـلاحى أم أن هناك منطلقات ثابتة من البداية إلى النهاية. والأغلب هى المنطلقات الثابتة من البداية إلى النهاية مع تطبيقات متعـددة فى الثقافة والسياسة والاجتماع والأخلاق والتاريخ.

والمشروع كله يبدأ من العمل ويتوجه إليه. وتجربـة العصر كله هى تجربة الثورة والاسـتقلال. فـالثورة روح العصر وهو معنى "الاطراد الثورى". وهى التـزام خلقـى. المهم هو أن تتحول إلـى دولـة[1]. الثـورة هـى طريـق الاستقلال. ليس فقط استقلال الدولة بـل بدايـة باسـتقلال الإنسان[2]. المشروع إذن تأسيس نظرى لثورة عملية. يبـدأ بتثوير الفكر من أجل تثوير الواقع، ومن إصلاح الفرد إلـى إصلاح الأمة.

ويدور فكر مالك بن نبى على ثلاثـة محـاور: الأول التراث القديم الذى لم تساعده الظروف على الاستمرار فيـه

الإسلامى ١٩٧٠، ١٥- المسلم فى عالم الاقتصـاد ١٩٧٢، ١٦- دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير مـن القـرن العشـرين ١٩٧٢، ١٧- مذكرات شاهد قرن.

(١) بين الرشاد والتيه: الفصل الأول: طريق الثورة ص١١-٣٤.

(٢) بين الرشاد والتيه: الفصل الثانى: فى قضايا الاستقلال ص٣٧-٦٩.

بعد "الظاهرة القرآنية". وتحول من التراث الإسلامى القـديم إلى الثقافة الإسلامية المعاصرة. فنقص المشـروع جـذوره التاريخية لصالح فروعه الحاضرة. والثانى التـراث الغربـى. ولما غاب التخصص الدقيق والعودة إلى المصادر الأولى فيه تحول إلى الثقافة الغربية العامـة الواسـعة فـى السياسـة والاجتماع والاقتصاد والتى يعتمد عليها فى تحليـل الواقـع الآنى خاصة ما شاع منها فى الثقافة العربيـة المعاصـرة. والثالث تلخيص تحديات العصر كلها فى "مشكلات الحضارة" بما فى ذلك النهضة والتحرر من الاستعمار، والقضاء علـى التخلف ومظاهره من فقر وقهر وتجزئة، وذلك عن طريـق التنظير المباشر للواقـع، وتحويـل أحـداث عصـره إلـى مرتكزات فكرية مثل مؤتمر باندونج وتنظيـره فـى "فكـرة الأفريقية الأسيوية". وهو البعد الأغلب الـذى سـاد فكـره الإصلاحى. فتوارى خلفه البعدان الأولان، التراث الإسلامى والتراث الغربى. وهو الذى أخذ عنوان "مشكلات الحضارة".

ويتضح الواقع المباشر والتجارب الحية مـن أسـماء المعسكرات والبلدان والعواصم التى يزخـر بهـا مشـروع "مشكلات الحضارة" باستثناء "الظاهرة القرآنيـة"، الدراسـة

العلمية الوحيدة. فيحال كثيرا إلى العالم الإسلامى ومحـاوره وطنجة- جاكارتا فى مواجهة واشنطن- موسكو، والبلـدان الإسلامية، والعواصم الإسلامية فى مقابل أوروبـا والبلـدان الغربية وعواصمها والتحالف مع الشرق بلدانه وعواصـمه. ويحال إلى كثير من المنظمات الدولية والإقليمية وإلى عديـد من الأحداث الكبرى. بل ويذكر الكيان الصهيونى وعاصمته، مما يدل على أن المفكر غارق فـى أحـداث العصـر فـى الجغرافية السياسية[١].

---

(١) من العالم الإسلامى: اندونيسيا، باكستان، سوريا، فلسـطين، مـراكش، مصر، الجمهورية العربية المتحدة، أفريقيا، الجزائر، ماليزيا، باكستان، لبنان، تونس. ومن العواصم الإسلامية: قسطنطينة، دمشـق، القـاهرة، القيروان، بانـدونج، طنجـة، جاكارتـا، بغـداد، حلـب، طـرابلس، القسطنطينية، طهران. ومن القديم: عرفات، صفين. ومن العالم الغربـى: انجلترا، فرنسا، أوروبا، أمريكا، ألمانيا، الاتحاد السوفيتى، ايطاليا، السويد. ومن العواصم الغربية: باريس، روما، جنيف، موسكو، اسبرطة رومـا، واشنطن، برلين، لندن، سان فرانسيسكو، طوكيو. ومن بـلاد الشـرق: الصين، الهند، الهند الصينية، اليابان. ومن العواصم الشرقية: نيـودلهى، بكين. ومن المنظمات الإقليمية والدولية: الجامعة العربية، الأمـم المتحـدة، التضامن الأسيوى الأفريقى. ومن الأحزاب: الحزب الشـيوعى. ومـن الأحداث الكبرى: الحرب العالمية الأولى، والثانية، والحروب الصليبية. ويذكر الكيان الصهيونى: إسرائيل، تل أبيب، موشى ديان.

ومشروع "مشكلات الحضارة" مشـروع متكامـل. إذ يحيل كل كتاب لاحق إلى المؤلفات السـابقة. فـإذا كانـت "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" لم تشر إلى "الظـاهرة القرآنية" فإن "وجهة العالم الإسلامى" تحيل إلـى "الظـاهرة القرآنية" و"شروط النهضة ومشكلات الحضارة"(١). وتحيـل "مشكلة الثقافة" إلى "شروط النهضة ومشـكلات الحضـارة"، وإلى "فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر بانـدونج)" و"الظـاهرة القرآنيـة" و"الصـراع الفكـرى فـى الـبلاد المستعمرة"(٢). وتحيل "فكرة كمنويلث إسلامى" إلى "وجهـة العالم الإسلامى" و"فكرة الأفريقيـة الأسـيوية"(٣). ويحيـل "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" إلى "وجهـة العـالم الإسلامى" و"فكرة كمنويلث إسلامى"(٤). وتحيل "تأملات" إلى "فكرة كمنويلـث إسـلامى" و"فكـرة الأفريقيـة الأسـيوية" و"الصراع الفكـرى فـى الـبلاد المسـتعمرة" و"الظـاهرة

---

(١) وجهة العالم الإسلامى ص١٩-٢٠.

(٢) مشكلة الثقافة ص١١/٩٩/٣٤/٦٩.

(٣) فكرة كمنويلث إسلامى ص١٩/٣٩.

(٤) الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة ص٨١-٨٢.

القرآنية"[١]. ويحيل "فى مهب المعركة" إلى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" و"وجهة العالم الإسلامى" و"فكرة الأفريقية الأسيوية" و"شروط النهضة ومشكلات الحضارة"[٢]. ويحيل "ميلاد مجتمع" إلى "مشكلة الثقافة"[٣]. ويحال فى "القضايا الكبرى" إلى "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" و"الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" و"فكرة الأفريقية الأسيوية" و"مشكلة الثقافة" و"وجهة العالم الإسلامى"[٤]. ويشار فى "بين الرشاد والتيه" إلى "شروط النهضة" و"الصراع الفكرى" و"فكرة الأفريقية الأسيوية"[٥]. ويحال فى "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى" إلى "شروط النهضة" و"الظاهرة القرآنية"و"فكرة الأفريقية الأسيوية"[٦]. ويشار فى "المسلم فى عالم الاقتصاد" إلى "فكرة الأفريقية الأسيوية"[٧].

---

(١) تأملات ص١٤/٩٧/٩٨/١٤١.

(٢) فى مهب المعركة ص١٢/٥٨/٣٨/٨٠/١٦٠.

(٣) ميلاد مجتمع ص٤١.

(٤) القضايا الكبرى ص٢٣/٢٥/٣١/٥٨/١٢٥/٨٧/٧٠/٦٥/٧٢/٧٤/٨٨/٣٢-٣٣/٤٧/٩٣/١٢٥.

(٥) بين الرشاد والتيه ص٦٧/١٩٧/١٥١/١٥٦.

(٦) مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ص٤٤/٩٦/١٠٠/١٥١/٥٥/٢٣.

(٧) المسلم فى عالم الاقتصاد ص٤٣.

ولا يحال "من أجل التغيير" إلى أى من المؤلفات السابقة.

٥- الثقافة الإسلامية.

و"الظاهرة القرآنية" أهم ما أبدع مالك بن نبى من فكر أصيل يجدد به علوم القرآن ومناهج التفسير. ويضع قواعـد جديدة لفهمه من أجل حل قضايا المسلمين، والـدخول فـى تحديات العصر. ويبدو أنه البحث الذى تقدم به إلى ماسنيون ليحصل به على درجة الدكتوراه فى الفكر الإسلامى وتـردد ماسنيون فى القبول أو رفضها صراحة مما دفـع الطالـب العنيد إلى أن يثبت للأستاذ أنه قادر على التفكير والتجديـد. ربما وجده ماسنيون غير حاصل على شهادات سـابقة فـى الدراسات الإسلامية. وربما أحس منه بالغيرة على الإسـلام والمسلمين مما يدفع المستشرق عن لاوعى إلـى التراجـع والتخوف لما فى القلب من موروث تـاريخى قـديم تجـاه الإسلام، وموروث استعمارى معاصر. ويشير مالك بن نبى إلى ماسنيون "هذا المستشرق البارز مـؤخرا" فـى إشـارة إيجابية إلى قدرة اللغات السامية على التعبيـر عـن الآداب والكتب المنزلة وفى نفس الوقـت عـن العلـوم الرياضـية

والطبيعية كما حدث بعد ذلك فى تاريخ الحضارة الإسلامية. كما يستشهد به مع مونييه وجيلسون فى القيـام بأسـبوعين للثقافة الكاثوليكية[1].

و"الظاهرة القرآنية" فى أحد جوانبه رد فعل على قضية "الشعر الجاهلى" لطه حسين، ورد الاعتبار للقرآن ضد مـا شاع عن "الشعر الجاهلى" من إنكار حوادث التـاريخ خلـف قصص الأنبياء، وأن "الشعر العربى" مثل القرآن، كثير منـه منحول، يعبر عن خيال الشعراء وتقليد الشعر أكثر مما هـو منسوب للقائلين به[2]. وهى القضية التى أثارها مرجليـوث وسمعها طه حسين عندما كان فى فرنسا فى العشرينات. كما أن قضية الصحة التاريخيـة للنصـوص الدينيـة، التـوراة والإنجيل، كانت مثارة منذ بداية العصور الحديثة فى القـرن السابع عشر خاصة عند اسـبينوزا وأوسـتريك وريتشـارد وسيمون. واستمرت فى القرن الثامن عشـر عنـد فـولتير. وبلغت الذروة فى القرن التاسع عشر عند لسنج وشـتراوس

---

(١) من أجل التغيير ص٦١/٨٦.

(٢) انظر دراستنا: من الانتحال التاريخى إلى الإبداع الحضارى، قراءة فـى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما لطه حسين (١٨٨٨-١٩٧٣)، حـوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٢٥-٤٩.

وريـنان وأنصار النزعة التاريخيـة. وكانـت وراء الاتجـاه التحديثى فى القرن العشرين عند كوشو ولوازى[١].

والكتاب غير مقسم إلى أبواب وفصول. وموضوعاته غير مرقمة ولا تنتظم فى نسق. ومع ذلك يمكن التعرف على ستة أقسام: مدخل إلى دراسة الظاهرة القرآنيـة، والحركـة البنوية، وأصول الإسلام، بحث فى المصادر، والخصـائص الظاهرية للوحى، والعلاقة بين القرآن والكتـاب المقـدس، وموضوعات ومواقف قرآنية.

ولفظ "الظاهرة" لفظ جديد فى علوم القرآن، قبل علـم الظاهريات "الفينومينولوجيا"، فلسفة ومنهجا. وهـى ظـاهرة "الوحى". يترك المؤلف الموضوع ويتبع قسـمة لا تغطيـه كظاهرة. وتصبح الظاهرة الدينية بوجه عام ولـيس ظـاهرة الوحى وحدها، وعرض المـذهبين المـادى والغيبـى فـى تفسيرها، وتعنى الغيبى الروحـى فـى مقابـل المـادى أو الميتافيزيقى فى مقابل الطبيعى. ثم تتحـول الظـاهرة إلـى

---

(١) Hassan Hanafi: La phénomenologie de L'Exégèse, Essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveaux Testament, Paris ١٩٦٥, Le Caire ١٩٧٦.

"الحركة النبوية" مبدأ النبوة وادعاؤها[1]. ثـم يـتم التحـول من النبوة إلى النبى، ومن الرسالة إلى الرسول، حياته قبـل البعثة وطفولته ومراهقته، والزواج والعزلـة. ثـم يعـرض العصر القرآنى فى مرحلتيه المكية والمدنية، وكيفية الوحى. ثم يستمر تشخيص الوحى فى اقتنـاع الرسـول الشخصـى ومقام الذات المحمدية باسـتعمال مصـطلحات الصـوفية، والفكرة المحمدية كما يفعل المستشرقون قياسا على اشـتقاق اسم الدين "المسيحية" من اسم الرسول "المسـيح". وتضـيع الرسالة لصالح الرسول، ويتوه مقياسا الوحى، العقل والواقع، فى الاقتناع الشخصى، والمقياسان الظـاهرى والعقلـى. ولا يدخل فى الموضوع إلا القسم الرابع "الخصائص الظاهريـة للوحى: " التنجيم أى أسباب النزول، والوحدة الكمية، والوحدة التشريعية، والوحدة التاريخية، والصور الأدبية، ومضـمون الرسالة[2]. وينتهى الكتاب بموضوعات ومواقف قرآنية مثل إرهاص القرآن وما لا مجال للعقل فيه مثل خواتم السـور، والمناقضات والمرافقات والمجـاز فـى القـرآن، والقيمـة

---

(١) الظاهرة القرآنية ص٥١-١٠٨/٩٢-١٧٥.

(٢) الخصائص الظاهرية للوحى، السابق ص١٧٩-١٩٦.

الاجتماعية لأفكار القرآن، وهو ما يخـرج عـن الظـاهرة إلى الموضوع[1].

والجديد فى الكتاب هو المنهج المقارن، مقارنة النبـوة فى القرآن بالنبوة فى العهد القديم خاصة ارميـاء، وتفسـير بنوته تفسيرا نفسيا. ثم تعقد مقارنات بين القـرآن والكتـاب المقدس فى بعض الموضـوعات مثـل مـا وراء الطبيعـة والأخرويات والكونيات والأخلاق والاجتماع والوجدانيـة[2]. وتتم مقارنات أخرى فى قصة يوسف فى القـرآن والكتـاب المقدس بمنهج نقدى للتعرف على الغرض فى الروايتين.

ويعتمد الفكر على الآيات القرآنية والأحاديث النبويـة التى تكثر أو تقل طبقا لطبيعة الموضوع ومنطق الاسـتدلال فيه وما هو متاح من نظريات غربية أو محاولات اجتهاديـة لخلق وتنظير جديد. وتختلف المؤلفات فى اعتمادهـا علـى الآيات والأحاديث بين الأقل والأكثر. فأكثرها بطبيعة الحـال "الظاهرة القرآنية"[3]. وهناك مؤلفات تخلو تماما من الآيـات

---

(1) موضوعات ومواقف قرآنية، السابق ص٢٦٩-٣٠٠.

(2) الظاهرة القرآنية ص٩٣-١٠٠/١٩٧-٢٠٩/٢١١-٢٦٦.

(3) الظاهرة القرآنية: الآيـات (٩٣)، الأحاديـث (٢٣). تـأملات: الآيـات (٢٨)، الأحاديث (١٤). القضايا الكبرى: الآيات (٢٨)، الأحاديث (١٣). وجهة العالم

القرآنية والأحاديث النبوية[1]. فالفكر الإسلامى قـادر علـى الاستقلال بذاته. يحال الواقع تحليلا مباشرا. ويقـدر علـى معرفة مضمون الآية من الواقع وليس من النص، اسـتقراء وليس استنباطا.

والدراسات الإسلامية الوطنية تحيل إلى موقف نقـدى من الاستشراق كما هو الحال فى "إنتاج المستشرقين وأثـره فى الفكر الإسلامى الحديث" كفصل خـامس فـى "القضـايا الكبرى"[2]. فالاستشراق ليس دراسة لموضوع بل موضـوع لدراسة[3]. ويحال إلى عديد من المستشرقين فـى مجمـوع

الإسلامى: الآيات (١٨)، الأحاديث (٣). ميلاد مجتمع: الآيات (١١)، الأحاديث (٥). مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى: الآيات (١١)، الأحاديث (٣). مشكلة الثقافة: الآيات (٦)، الأحاديث (٣).

فكرة كمنويلث إسلامى: الآيات (٣)، الأحاديث (٢). بين الرشاد والتيه: الآيات (٣)، الأحاديث (٥). المسلم فى عالم الاقتصاد: الآيات (٤). شـروط النهضـة ومشكلات الحضارة: الآيات (٣). الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة: الآيات (٢). من أجل التغيير: الآيات (١).

(١) مثل: فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)، فى مهب المعركة .

(٢) القضايا الكبرى ص١٦٧-١٩٨.

(٣) انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٥-١١٠. وأيضا "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص٢٩-٣٦.

المؤلفات مثل مارجوليوث ودرمنجهام وجب وأربرى ورينان وهانوتو وماسنيون وأسين بلاثيوس والأب تيرى، ولامانس، وفيجورو، وفولفسون[(١)].

وتغيب إعادة بناء العلوم الإسلامية القديمة إلا من بعض الإشارات العابرة مثل فلسفة الإنسان وأساسها الغيبى أى النظرى المبدئى وليس تحليل أسباب غيابها فى المجتمعات العربية المعاصرة[(٢)]. كما تعقد مقارنة بين الدراسات العصرية والتصوف الإسلامى[(٣)]. ويستشهد فى "البناء الثقافى" ببعض القيم الإسلامية مثل الإخوة[(٤)].

---

(١) فى "الظاهرة القرآنية" يحال إلى : مرجوليوث (٧)، درمنجهام (٥)، آربرى، الأب تيرى، لامانس، الأب فيجورو (٢). "وجهة العالم الإسلامى": جب (٨)، لامانس، لاسال (١). "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة": رينان، هانوتو (٢). "القضايا الكبرى": أسين بلاثيوس (٢)، رينان، جولدتسيهر (١). "من أجل التغيير": ماسنيون (٢).

(٢) فى مهب المعركة، الأساس الغيبى لفلسفة الإنسان فى الإسلام ص١٥٩-١٦٦، انظر أيضا دراستنا: لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص٣٩٣-٤١٥.

(٣) الدراسات العصرية والتصوف الإسلامى ص١٦٧-١٧٠.

(٤) من أجل التغيير: إخوة فى الإسلام ص٩٢-٩٧.

وقد ظهر لفظ "الإسلامى" فى عديد من المؤلفـات[1]. وكلها إشارات متفرقة وعابرة من غير متخصص فى العلوم الإسلامية. ولا تغنى الفروع عن الجذور، ولا القشور عـن اللباب.

ويحال إلى عديد من الأعلام الإسلامية، أنبياء وفلاسفة وصوفية وفقهـاء ومـؤرخين وصـحابة وشـعراء وكتـاب ومصلحين وملوك وقادة وحركات إصلاحية. ونادرا ما تـذكر المصنفات التراثية القديمة أو الحديثة مما يدل على أن الثقافة الإسلامية كانت إما سماعا أو من مصادر ثانوية أو مجـرد معلومات عامة منذ أيام الصبا[2].

---

(١) هى: ١- وجهة العالم الإسلامى، ٢- فكرة كمنويات إسلامى، ٣- مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى، ٤- المسلم فى عـالم الاقتصـاد، ٥- دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

(٢) من الأنبياء: إبراهيم، ارميا، إسماعيل، حزقيـال، يوسـف، اخنـاتون، يعقوب، عاموس، موسى، المسيح، بوذا كونفوشيوس، زرادشت. ومـن الشعراء: امرؤ القيس، حافظ إبراهيم. ومن المؤرخين: ابن الأثير، أبـو الفدا القلقشندى. ومن المحدثين: البخارى، مسلم، أبـو هريـرة، أنـس، الترمذى. ومن الصحابة: آل البيت، أبو بكـر وأبـو طالـب وخديجـة وعائشة، وصفية وعمر وحليمة، ابن مسعود، بـلال، أبـو ذر. ومـن الفلاسفة والمتكلمين والصوفية والفقهاء واللغويين: الباقلانى، الجرجانى،

٦- الثقافة الغربية.

وأوروبا حاضرة فى فكر مالك بن نبى واقعا وتاريخـا وثقافة ونموذجا. وأحيانا يستعمل مصطلح العالم الغربـى[١]. والإحالة إليها عابرة. ولا يوجد مؤلف واحـد فـى الثقافـة

الغزالى، محمود شاكر، النظام، الشافعى، الجاحظ، الحسن بن الهيثم، ابن ميمون، ابن خلدون، ابن تيمية، الفارابى، = ابن حزم، ابـن الراونـدى، ابن سينا، ابن اللادى، ابن النفيس، الأشعرى، ابن حنبـل، الخليـل بـن أحمد، ابن باجة.

ومن الملوك والقادة: أمنحتب الرابع، قوطيغار، نابليون، مصطفى كمال، محمد على، الإمبراطور الأكبر، عبد الناصر، غاندى، نهرو، أحمد بـن بيلا، لنكولن، روبسبير، بن بركة، بومدين، بن تومرت، حسن الـزعيم، هوشى منه، مادتسى تونج، جنكيز خان، تيمورلنك. ومـن المصـلحين والمحدثين: رشيد رضا، محمد عبده، الأفغانى، محمـود قاسـم، زكـى مبارك، محمد عبد الله دراز، بن باديس، إقبال، أبو الكلام أزاد، طنطاوى جوهرى، فانون، احمد بن عبد الوهاب، أميه سيزيه. ومـن الحركـات الدينية: المرابطون، الموحدون، الوهابيون. ومـن المصـادر: امتـاع الأسماء، دلائل الإعجاز، السيرة الحلبية، فى الشعر الجاهلى، الكامـل، الوحى المحمدى، العروة الـوثقى. ومـن الكتـب المقدسـة: الثـوراة، والإنجيل.

(١) وجهة العالم الإسلامى: الاتصال بين أوروبا والعالم الإسـلامى ص٣٩-٤٣، فوضى العالم الغربى ص١١٩-١٣٨. فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج): أوروبا وفكرة الأفرسيوية ص٢٩٧-٣١٤.

الغربية بالرغم من حضورها الشـديد فـى كـل المؤلفـات كإحالات مرجعية وأطر نظرية. ويمكن معرفة قدر حضورها فى مجموع المؤلفات بمنهج تحليل المضمون سواء لكل عمل أو لمجموع الأعمال لمعرفة مدى اتساع الثقافة الغربية وفـى نفس الوقت نقص عمقها. فالإحـالات عـابرة إلـى أسـماء الأعلام دون أمهات المصادر.

ففى "الظاهرة القرآنية" يتصدر من الفلاسفة ديكارت ثم أفلاطون وإنجاز ونيتشه وهيجل ودانتـى وتومـا الإكـوينى، وسقراط وإقليدس. ومن العلماء المحدثين هابـل ثـم مانـدليف وهيلر دى بارانثون واينشتاين[1]. ومن الأعمال واحد فقط هو كتيب ماركس "فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية". وواضح من صدارة ديكارت إعمال النظر العقلى كمـا أعمـل طـه حسين الشك الديكارتى فى الشعر الجاهلى. ولا حـرج مـن الإحالة إلى أعلام الماركسية مثل إنجاز أو دعاة النفى المطلق مثل فيورباخ ونيتشه.

---

(١) الظاهرة القرآنية: ديكارت (٦)، المـذهب الـديكارتى (٥)، أفلاطـون، إنجاز، هابل (٢)، سقراط، إقليدس، دانتى، بوكاتسيو، تومـا الإكـوينى، موسى بن ميمون، هيجـل، نيتشـه، مانـدليف، هيلـر دى بـارانثون، اينشتاين (١).

وفى "وجهة العالم الإسلامى" يتصدر ديكارت وريـنان أى العقل والعلم. ثم من المفكرين الدينيين امبرواز وجربرت الراهب وجينون. ومن العلمـاء جـاليليو ونيـوتن، ومـن الاقتصاديين ريكاردو وآدم سميث ومالثوس، ومـن الأدبـاء برنارشو، ومن الفلاسفة موسى بن ميمون ونيتشه وباكونين، ومن المؤرخين ثيوسيديد وريشيه وتوينبى، ومـن المـذاهب الشيوعية[1].

وفى "مشكلة الثقافة" يتصدر وليم أوجيرن ثم نيوتن ثم ديكارت ثم كونستانتينوف تداخلا بين العلماء والفلاسفة، ثـم دارون وكومت وليبنتز. ثم من الفلاسـفة أرسـطو وتومـا الإكوينى وجوبينو، وشوبنهور ولينين ونيتشه، ومن علمـاء النفس يونج. ومن العلماء باستور ولافوازييه وماركونى[2].

---

(١) وجهة العالم الإسلامى: ديكارت، رينان (٣)، القـديس يـوجين، تومـا الإكوينى، ماركس، تيلور (٢)، أرسطو، امبرواز، جربـرت الراهـب، جينون، جاليليو، نيوتن، ريكاردو، آدم سميث، مـالثوس، برنـار شـو، نيتشه، باكونين، ثيوسيديد، ريشيه، توينبى. ومن المذاهب الشيوعية (١).

(٢) مشكلة الثقافة: وليم أوجيرن (٧)، نيوتن (٥)، ديكارت، كونسـتانتينوف (٣)، دارون، كومت، ليبنتز (٢)، أرسطو، توما الإكـوينى، باسـتور، جوبينو، شوبنهور، لافوازييه، لينين، ماركونى، نيتشـه، يـونج. ومـن المذاهب الماركسية والوجودية.

وفى "فكرة كمنويات إسلامى" لا تظهر إلا الماركسية مما يدل على أن الماركسية أحد البواعث على تفكيره سلبا مما جعله هدفا لنقد الشيوعيين له بل والاعتداء عليه فى أيامه الأخيرة.

وفى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" يتصدر بافلوف العالم الروسى صاحب تجارب الفعل الشرطى أو المنعكس، ومن المذاهب الشيوعية. مما يدل على أن أحد البواعث الفكرية لديه هو مناهضة المادية[1].

وفى "تأملات" يتصدر ستاخانوف المادى الروسى ثم آدم سميث الاقتصادى البريطانى الشهير ثم من الفلاسفة أفلاطون، وروسو وماركس، ومن العلماء أديسون وبطليموس، ومن الأدباء هوجو وتولستوى ومن المؤرخين ثيو سيديد وجيزو وتوينبى[2].

وفى "مهب المعركة" يتصدر المؤرخ البريطانى الشهير توينبى، ومن الفلاسفة لوك وهيجل، ومن علماء الاجتماع

(١) الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة: بافلوف (٤)، الشيوعية (٣).

(٢) تأملات: ستاخانوف (٣)، آدم سميث (٢)، أفلاطون، روسو، ماركس، أديسون، بطليموس، هوجو، تولستوى، ثيوسيديد، جيزو، توينبى، ومن القادة هتلر (١).

ليفى بريل[1].

وفى "القضايا الكبرى" يتصدر توينبى من جديـد ثـم لينين ونيتشه، ثم هوفيلد وديكارت، ثم توما الإكوينى وفشته، ومن المؤرخين جيزو. ومن الفنانين دافنشى، ومن الفلاسـفة أفلاطون، وإنجلز، وماركس، وكالفان، واشبنجلر، وجاليليو، وأورتيجا، ولالاند. ومن الأدباء شيشرون، وهوجو، ومارلو. ومن العلماء أرشميدس وأديسون[2].

وفى "بين الرشاد والتيه" يتقدم ماركس على الإطـلاق ثم لينين مما يدل على وجود الماركسية كـدافع سـلبى، ثـم ديكارت وكومت وآدم سميث وفورييه وبرودون ممـا يـدل على حضور الفكر الاشتراكى، ثم سقراط وروسو واينشتاين،

---

(١) فى مهب المعركة: توينبى (٥)، لينين، نيتشه (٤)، هوفيلد، ديكارت (٣)، توما الإكوينى، فشته، جيزو (٢)، لوك، هيجل، والتر ستوبارت، يـونج، ليفى بريل، مولاينو، هنرى سوفير (١).

(٢) القضايا الكبرى: توينبى (٥)، لينين، نيتشه (٤)، توما الإكوينى، فشـته، دافنشى (٢)، أفلاطون، إنجلز، ماركس، كالفـان، اشـبنجلر، جـاليليو، أورتيجا، لالاند، أرشميدس، أديسون (١).

لا فرق بين الفلاسفة والعلماء[1].

وفى "من أجل التغيير" يتصدر اتيين دينيه الرسام ثـم توما الإكوينى وسقراط ثم مونييه، ومن مـؤرخى الفلسـفة جيلسون، ومن العلماء أديسون[2].

وفى "مشكلة الأفكار فى العـالم الإسـلامى" يتصـدر أرشميدس ثم سقراط، ثم أفلاطون، ثم ماركس والماركسية ثم نيتشه ثم ستالين ولينين واينشتاين. ثم يتداخل الفلاسفة مثـل توما الإكوينى وبسـكال وإنجلـز وفيثـاغورس، وليبنتـز وميكيافيللى وهيجل وهراقليطس وكومت، مع المؤرخين مثل توينبى، مع الأدباء والخطباء مثل دانتون وتولستوى وبوالـو مع علماء النفس مثل فرويد وبافلوف، ومن زعماء الثـورة الاشتراكية الروسية مثل تروتسكى[3].

---

(١) بين الرشاد والتيه: ماركس (٩)، لينـين (٧)، ديكـارت، كومـت، آدم سميث، فورييه، برودون (٢)، سقراط، روسو، اينشتاين (١)، ومن القادة نابليون (٣).

(٢) من أجل التغيير: اتيين دينيه (٧)، توما الإكوينى، سقراط (٢)، أديسون، جيلسون، اينشتاين (٢)، مونييه (١).

(٣) مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى: أرشـميدس (٩)، الماركسـية (٦)، ماركس، سقراط (٥)، اينشتاين (٢)، توما الإكوينى، بسـكال، إنجلـز،

وفى "مذكرات شاهد قرن" لا يذكر إلا مصدر "هكذا تكلـم زرادشت" لنيتشه[1].

٧- العلوم الإنسانية.

وتبدو أهمية العلوم الإنسانية، علـم الـنفس والتربيـة والأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد. فالخطاب الثقـافى يجمع بين هذه العلوم ولا يحال علما واحدا. ويعتمـد علـى نتائجها فى رؤية حضارية إنسانية عامة واحدة. فالإنسان هو الإنسان فى كل ثقافة وحضارة وبيئة وتاريخ.

علم النفس هو المدخل لتحليل الثقافة. وهو أحد المبررات النفسية وأحد دوافع إقامة كمنويلث إسلامى نظرا لحاجة المسلمين لبعضهم البعض، ومطلبهم فى الوحدة المبنية على الأخوة. وهـو مرتبط بعلم الاجتماع فى علم النفس الاجتماعى. فالإنسان يولد فى مجتمع. وظواهره النفسية ظواهر نفسية اجتماعية[2].

فيثاغورس، ليبنتز، ميكيافيللى، هيجل، هراقليطس، كومـت، تـوينبى، دانتون، تولستوى، بوالو، فرويد، بافلوف، تروتسكى (١).

(١) مذكرات شاهد قرن: جـ٢ الطالب ص٢٠٢.

(٢) مشكلة الثقافة ١٩٥: الفصل الأول: تحليل نفسـى للثقافـة ص١٧-٥٧، الفصل الثانى: تركيب نفسـى للثقافـة ص٥٩-٩٤. فكـرة كمنويلـث

وتظهر الأخلاق منذ البداية فى "الظاهرة القرآنيـة". إذ يقوم الوحى على أسـاس أخلاقـى[1]. وتـرتبط الأخـلاق بالمجتمع. فالأخلاق فردية واجتماعيـة[2]. والأخـلاق هـى أساس الثورة. فالثورة قيمة أخلاقية اجتماعيـة سياسـية[3]. وهى أيضا أساس الاقتصاد[4].

التربية هى ممارسة الأخلاق اعتمادا على علم الـنفس وعلم الاجتماع، هى الأخلاق التطبيقية لخلق الإنسان الكامـل والمجتمع الفاضل[5].

وفى الاجتماع يتم تحليل المجتمع العربى. بل ويظهـر

إسلامى: مبررات سيكولوجية ص١٢، أسباب نفسية ص٤١. فى مهـب المعركة: سيكولوجية الاستعمار ص١٧-٣١. ميلاد مجتمع: العلاقـات الاجتماعية وعلم النفس ص٦٥-٧٤.

(١) الظاهرة القرآنية: أخلاق ص٢٠٧-٢٠٨. شروط النهضـة ومشـكلات الحضارة: التوجيه الأخلاقى ص٨٥-٨٧.

(٢) ميلاد مجتمع: المجتمع والقيمة الخلقية ص٤٨-٥٣.

(٣) بين الرشاد والتيه: الأخلاق والثورة ص٢٠-٢٨.

(٤) المسلم فى عالم الاقتصاد: الأساس الأخلاقى لعمليتى الإنتـاج والتوزيـع ص١٠٣-١٠٨.

(٥) ميلاد مجتمع: فكرة التربية الاجتماعية ص٧٥-٨١، الشـروط الأوليـة للتربية الاجتماعية ص١٠٢-١١٥.

البعد الاجتماعى منذ "الظاهرة القرآنية" فى التركيـز علـى القيمة الاجتماعية لأفكار القرآن. وأولوية المعيار الاجتماعى ضمن معايير إقامة كمنويلـث إسـلامى[1]. ويتجلـى علـم الاجتماع فى "ميلاد مجتمع" فى علاقته بالأخلاق وعلم النفس والتربية والتاريخ والدين والجغرافيا[2]. وهو تفكير اجتماعى مثل باقى المصلحين منذ الأفغانى حتى علال الفاسى. وكمـا يتضح ذلك فى "ميلاد مجتمع". إذ يحال نشـأة المجتمعـات تاريخيا ويبحث عن أصل العلاقات الاجتماعيـة وطبيعتهـا

---

(١) الظاهرة القرآنية: اجتماع ص٢٠٩، القيمة الاجتماعية لأفكـار القـرآن ص٢٩٧-٣٠٠. وجهة العالم الإسلامى: مجتمـع مـا بعـد الموحـدين ص٢٣-٤٣. فكرة كمنويلث إسـلامى: أولويـة المعيـار الاجتمـاعى ص٢٤-٢٥، قيمة الفكرة فى المجتمع الإسلامى ص٤٩-٦٤، اللافاعلية فى المجتمع الإسلامى ص٥٩-٦٤. فى مهب المعركـة: فـى الحقـل الاجتماعى ص٩٣-١٢٤. تأملات: الصعوبات بوصفها علامة نمو فـى المجتمع العربى ص١٧-٣٠. المسوغات فى المجتمع ص٣٣-٤٨، كيف نبنى مجتمعا أفضل ص١٥٣-١٧٣.

(٢) ميلاد مجتمع: النوع والمجتمع ص١٥-١٩، أصل العلاقات الاجتماعيـة ص٢٨-٣٠، طبيعة العلاقات ص٣١-٣٦، الثروة الاجتماعية ص٣٧-٤١، المرض الاجتماعى ص٤٢-٤٧، شـبكة العلاقـات والجغرافيـا ص٥٩-٦٤، شبكة العلاقات الاجتماعية والاستعمار ص٨٢-٩٣، دفاع عن شبكة العلاقات الاجتماعية ٩٤-١٠١.

الداخلية والخارجيـة، والأمـراض الاجتماعيـة والتربيـة الاجتماعية وكيفية استثمار الثروة الاجتماعية. وعلم الاجتماع هو المدخل لدراسة الاستقلال[(١)]. والمجتمع بنية. فهناك بنـاء اجتماعى. وهو بناء اقتصادى فى الأساس يقوم على التخطيط ورأسمالية الأفكار وقوانين السوق وليس "سوق البركة"[(٢)].

والدين أيضا ظاهرة اجتماعية تتجلى فى العلوم الدينية مثل الكلام والتصوف وأصول الفقه بل والعلوم النقلية مثـل التفسير والفقه[(٣)]. والاقتصاد أيضا ظاهرة اجتماعية ولـيس فقط ظاهرة مادية[(٤)].

وتظهر السياسة منـذ "شـروط النهضـة ومشـكلات الحضارة" وهى إحدى مبررات إقامة كمنويلث إسـلامى[(٥)]. وللسياسة معنى أخلاقى. لذلك يتضمن "فى مهـب المعركـة"

---

(١) بين الرشاد والتيه: نظرة علم الاجتماع فى الاستقلال ص٣٩-٤٨.

(٢) من أجل التغيير: الفصل الأول: فى البناء الاجتماعى ص٩-٤٨.

(٣) ميلاد مجتمع: الدين والعلاقات الاجتماعية ص٥٤-٥٩.

(٤) المسلم فى عالم الاقتصاد: المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية للفرد فى التجارب الحديثة ص١٠٩-١١٨.

(٥) شروط النهضة ومشكلات الحضارة: دور السياسة والفكرة ص٢١-٢٧. فكرة كمنويلث إسلامى: المبررات الجغرافية السياسـة ص١٢، أسـباب جغرافية سياسية ص٤٠-٤١.

الفصل الثانى "فى وحل السياسة". كما يتضمن ظاهرة الحقـد على الإسلام. ويتطرق إلى أحداث سياسية بالمغرب وبعض ملوكه، وبعض المؤتمرات السياسية فى كولمبو وجنيف[1]. ويخصص "بين الرشاد والتيه" الفصل الثالث كله للسياسـة. ويتعرض لعلاقة السياسة بالأخلاق وبالأيديولوجيا وبالثقافـة وبحكمة الجماهير وبالألاعيب السياسية (البوليتيك)[2].

وتقوم فكرة الأفريقية الأسيوية فى بعض أسسها علـى الاقتصاد[3]. ثم يتوسع الاقتصاد فى "بين الرشاد والتيه" الذى يخصص الفصل الخامس "حول الاقتصاد". ويحلل المؤتمرات الاقتصادية فى ١٩٧٧ ومؤتمر نيودلهى. ويبـين إمكانيـات البترول العربى وشروط الإقلاع الاقتصادى، والفـرق بـين اقتصاد القوت واقتصاد التنمية، ويختار اقتصاد الصناعة أى الإنتاج على اقتصاد الاستيراد "نشترى أم نصنع؟"[4]. وفـى "من أجل التغيير" يصوغ مذهبا اقتصاديا إسلاميا وسطا بـين

---

(١) فى مهب المعركة: فى وحل السياسة ص٥١-٨٩.

(٢) بين الرشاد والتيه: فى السياسة ص٧١-١٠٢.

(٣) فكرة الأفريقية الأسيوية: مبادئ اقتصاد أفرسيوى فعال ص١٦٩-١٩٤.
تأملات: قيم إنسانية وقيم اقتصادية ص٤٩-٦٢.

(٤) بين الرشاد والتيه: الفصل الخامس: حول الاقتصاد ص١٤٥-١٩٦.

الماركسية والرأسمالية[1].

وقد خصص للاقتصاد مؤلف خاص "المسلم فى عـالم الاقتصاد" مثل "الإسلام وأوضاعنا الاقتصادية" لعبـد القـادر عودة. وهو كتاب نسقى منطقى علمى. يتكـون مـن ثلاثـة أجزاء: الأول "عموميات البحث"، يعرض لصورة العلاقـات الاقتصادية الراهنة فى العالم. ينقد النزعة الاقتصادية، ويبين حدود الاختيار الإسلامى. والثانى "صورة المشكلات"، يبـين خريطة توزيع الإمكانات الاقتصادية فـى العـالم، وحـدود التفسير الاقتصادى، والبحث لتوزيع الإمكانيات، ويعيد بنـاء عالم الاقتصاد على أسـس حضـارية. والثالـث "شـروط الأخلاق" يحدد بعض الإجراءات الاقتصادية مثل دور المال فى اختزان العمل والاستثمار المالى والاجتماعى، وضرورة الاكتفاء الذاتى، وتطوير الاقتصاد الوطنى إلى اقتصاد جهوى لتحقيق الاكتفاء. والاقتصاد فى النهاية جـزء مـن حركيـة المجتمع وله أساس مبدئى فى الأخلاق.

---

(١) من أجل التغيير: المذهب الاقتصادى الاجتماعى المنتظر ص١٧-٢١.

٨- الثقافة والحضارة والتاريخ.

ويتم عرض موضوع الثقافة فى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" كما فعل على شريعتى فى "دور المفكر"[١]. العنوان كبير والحجم صغير، والموضوعات متفرقة متناثرة مما يجعل علال الفاسى المعاصر له والمتوفى فى نفس العام ١٩٧٣ أكثر إحكاما نظريا فى ارتباطه بالتراث الأصولى القديم فى فكرة المقاصد عند الشاطبى فى "مقاصد الشريعة ومكارمها"، وبالجانب النظرى فى "مشكلة الحرية" وفى الشعر. ويشاركه فى "النقد الذاتى"، ووحدة المغرب العربى، وحركات الاستقلال[٢].

وتبدو أولوية الثقافة فى "مشكلة الثقافة"، وهى ليست الثقافة المتعالية أو النظرية المجردة ولكنها تلك التى ترتكز على أسس نفسية. إذ ينقسم الكتاب إلى خمسة فصول غير متساوية فى الحجم. الأول تحليل نفسى للثقافة بعد تعريف

---

(١) انظر دراستينا: "رسالة الفكر"، "دور المفكر فى البلاد النامية"، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٣-٤٠.

(٢) علال الفاسى: مقاصد الشريعة ومكارمها، مشكلة الحرية، الرسالة ١٩٧٧ ديوان علال الفاسى (ثلاثة أجزاء)، الرسالة ١٩٨٤-١٩٨٩.

الثقافة وربطها بعلم الاجتماع ثم اختيار علم الـنفس الثقـافى ومقاييسه الذاتية. والثانى "تركيب نفسى للثقافة" وهى تراكيب جزئية وكلية، تكرارا لبعض ما قيل فى "شـروط النهضـة ومشكلات الحضارة" فيما يتعلق بتوجيه الأفكـار، وتوجيـه الثقافة، والتوجيه الأخلاقى، والتوجيه الجمـالى، والتوجيـه الفنى أو الصناعة[1]. والثالث تعايش الثقافات، ولا يعنى ذلك إلغاء الصراع بينها والذى يعبر عن صـراع القـوى مثـل الصراع بين محور طنجة- جاكارتا مع محـور واشـنطن- موسكو[2]. والرابع الثقافة فى اتجاه العالمية. والخامس الثقافة المضادة[3].

والثقافة هى الثقافة الحية وليست الأفكـار الميتـة أو الأفكار القاتلة. تنبع من الضمير، وتقوم على النقد السـليم[4]. وهى بنية فى الفكر واللغة والواقع الذى يحكمه قانون الفعـل

---

(١) مشكلة الثقافة ص٦٧-٨٩. شروط النهضة ومشكلات الحضارة ص٧٣-١٢٣.

(٢) مشكلة الثقافة ص٩٥-١١٢.

(٣) السابق ص١١٣-١٣٨. تأملات: الثقافة ص١٣٩-١٥٢.

(٤) فى مهب المعركة: فى حديقة الثقافة ص١٢٧-١٧٠. القضايا الكبـرى: مشكلة الثقافة ص٦٥-٩٠.

ورد الفعل[1]. وهى ثقافة تاريخية مرتبطة بشعب وحضـارة مثل الثقافة الأفريقية الأسيوية[2].

ويستمر نفس الموضوع فى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" فى عمومياته ومظاهره وأهميته باعتباره حلبـة الصراع الأولى. بل يمكن البرهنـة علـى حيـاة الأفكـار بالبراهين الرياضية. ومن هنا تأتى أهميـة دلالـة أحـزاب الجامعة فى "البناء الثقافى". أى الثـورة الثقافيـة وحركـات الشباب التى بدأت فى فرنسا والغرب عامة فى مـايو ١٩٦٨ والتى بعدها استقال ديجول[3].

والثقافة هى أيضا عالم الأفكـار. والأفكـار ليسـت تصورات مجردة أو مفاهيم نظرية بل هى دوافع على الفعل أقرب إلى الأفكار، القوة عند فوييه وجييو[4]. وهذا ما يتضح من "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى". وهو أقرب المؤلفات إلى الفلسفة وأكثرها اقترابا من التحليل النظرى مثل "الظاهرة

---

(١) من أجل التغيير: الفصل الثانى: فى البناء الثقافى ص٤٩-٩٧.

(٢) فكرة الأفريقيـة الأسـيوية: نظـرات عامـة فـى الثقافـة الأفرسـية ص١٥١-١٦٨.

(٣) من أجل التغيير: دلالة أحزاب الجامعة ص٨٦-٩١.

(٤) Les Idées-Forces.

القرآنية". وهو أشبه بكتاب "خصائص التصـور الإسـلامى ومقوماته" لسيد قطب. يتضمن سبعة عشر فصـلا ومقدمـة وخاتمة صغيرتين لكن كلها تدور حول موضوع الأفكار كرد فعل على الفراغ الكونى[1]. وترتبط الأفكـار بالطفـل منـذ نشأته، وبالمجتمع منذ ولادته، وبالحضارة وقيامها، وبالسياسة ومسارها، وباللغة وأدوات التعبير عنها[2]. والأهم من ذلـك كله هو حيوية الأفكار وحركيتها فى المجتمع. فعالم الأفكـار ليس عالما ميتا. بل إن من الأفكار أفكـارا ميتـة وأفكـارا مميتة. حيويتها فى جدليتها، جدلية العالم الثقـافى، وجدليـة الفكرة والشىء، وجدلية الفكرة والوثن. فاعليتها من أصالتها. وهى أساس تحريك المجتمع وقيام الثورات فيـه. والأفكـار المخذولة تنتقم من الموت لتبعث فيها الحياة[3].

وتدخل "الثقافة" مع "الحضارة" و"المفهوميـة" لتكـون ثلاثيا فى "القضايا الكبرى". ويبدو أن المفهومية هى التحليل الفلسفى للمفاهيم بعد أن غابت الفلسفة فى المشـروع كلـه. فالثقافة لا تستقل بذاتها بـل هـى أحـد أبعـاد الحضـارة

---

(١) مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ص١٧-٣٤.

(٢) السابق ص٢٦-٤٨/١٣٠-١٣٦/١٣٧-١٤٥.

(٣) السابق ص٤٩-١٢٩/١٤٦-١٦٢.

والتاريخ[1].

ويعرض "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" مسـار الحضارة العربية الإسلامية فى التـاريخ. يضـع الحاضـر والتاريخ أى الماضى فى باب أول، والمستقبل فى باب ثان. ويضم البابان عـدة موضـوعات متفرقـة يغلـب عليهـا الرومانسية خاصة فى البداية "أنشـودة رمزيـة" ثـم يـأتى دور الأبطـال والسياسـة والفكـرة بـل والوثنيـة[2]. والمستقبل هو الأهم[3]. ويغلب عليه مفهوم التوجيه، توجيـه الثقافة، وتوجيه الأخلاق، وتوجيه الجمال، وتوجيـه العمـل، وتوجيه رأس المال[4].

ثم ترد استطرادات فى توجيه الثقافة فى تعريف الثقافة والحرفية فى الثقافة[5]. وتضاف اسـتطرادات أخـرى فـى

---

(١) القضايا الكبرى: مشكلة الحضارة ٢٩-٦٤.

(٢) شروط النهضة ومشكلات الحضارة: الباب الأول: الحاضـر والتـاريخ ص١٥-٣٩.

(٣) يقع الماضى والتاريخ فى ٢٥ صفحة فى حين يقع المسـتقبل فـى ١١٥ صفحة أى أكثر من أربعة أضعاف.

(٤) شروط النهضة ومشكلات الحضارة ص٧٣-٧٧/٨٥-٩٢/٩٧-١٠٦.

(٥) السابق ص٧٨-٨٤.

توجيه العمل فى المنطق العملـى والصـناعة[١].وتـُـشفع باستطراد فى التوجيه الجمـالى عـن الفنـون الجميلـة[٢]. وتعرض موضوعات أخرى يصعب إدخالها ضـمن مفهـوم التوجيه وأبعاده مثل مشكلة المرأة، ومشكلة الـزى ومشـكلة التكيف[٣].

ومن ثم تتفرق الموضوعات على نحو غير متسـق أو منهجى ودون تأسيس نظرى فى نظرة حضارية شاملة لكـل نشاطات الذهن الإنسانى. إذ يقوم الاقتصاد أيضا على أسـس حضارية. والعلوم الإنسانية كلها تعبير عن رؤية حضـارية واحدة[٤].

وللتاريخ علاقة بباقى العلوم الإنسانية مثـل الفلسـفة والاجتماع[٥]. بل كلها سميت فى وقت ما "العلوم التاريخية".

---

(١) السابق ص٩٣-١٠٠.

(٢) السابق ص٨٨-٩٢/١٢٠-١٢٣.

(٣) السابق ص١٠٧-١١٩/١٥١-١٥٥.

(٤) فكرة الأفريقية الأسيوية: مشكلة الحضارة ص١٣٧-١٥٠. المسـلم فـى عالم الاقتصاد ص٦٩-٧٥.

(٥) ميلاد مجتمع: الآراء المختلفة فى تفسير الحركة التاريخيـة ص٢٠-٢٥، التاريخ والعلاقات الاجتماعية ص٢٦-٢٧.

والتاريخ هو مادة فلسفة التاريخ. وفلسفة التـاريخ موضـوع ثابت فى معظم المؤلفات منذ "شروط النهضـة ومشـكلات الحضارة". كتاب "وجهة العالم الإسلامى" هو أيضا فى فلسفة التاريخ يتكون من ستة فصـول. تصـف مسـار المجتمـع الإسلامى عامة والمغربى خاصة فى التـاريخ ابتـداء مـن مجتمع ما بعد الموحدين، مرورا بالنهضة، ونهاية بفوضـى العالم الإسلامى الحديث، وفوضى العالم الغربى ثم استشرافا لمرحلة قادمة أكثر أملا بالطرق الجديدة. وقد بدأت بشـائرها فـى بـواكير العـالم الإسـلامى والمـآل الروحـى لعالم الإسلام.

وقد تصور ابن خلدون من قبل التاريخ كدوران. يحدث فيه التراكم التاريخى وليس التكديس حتـى يتحقـق قـانون التاريخ[1].

ويظهر الثلاثى الذى يكون أسس الحركة فى المجتمـع والتاريخ: الإنسان والتراب والوقـت أى الإنسـان والأرض والزمان[2]. وهى ثلاثية الإنسان بين السماء والأرض، بـين

---

(١) شروط النهضة ومشكلات الحضارة ص٤٢-٦٨.

(٢) السابق ص٦٩-١٢٤/٧٢-١٣٦. بـين الرشـاد والتيـه: وزن الوقـت ص٦٧-٦٩، تغيير الإنسان ص٤٩-٥٤.

الله والعالم، بين الخلود والزمان. وهى ثلاثية معروفة فى كل حضارة. مثلها سقراط وأفلاطون وأرسطو عند اليونان، وأوغسطين وبوتافنتورا وتوما الإكوينى فى العصر الوسيط الأوروبى، وسقراط وهيجل وماركس فى العصور الأوروبية الحديثة. وهى معنى آية ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان**﴾.

هذه هى ملحمة فكر مالك بن نبى قبل ثلاثين عاما وعلى مدى سبعة عقود. يعيد صياغتها أبناؤه الذين عرفوه بل وأحفاده الذين يستأنفوه نظرا وبنوايا حسنة لعلها تتحقق فى إيقاف القتال بين الإخوة الأعداء فى الجزائر الذى دام منذ عشر سنوات وكلف ما يقارب المائة ألف شهيد. ففى الفكر الإصلاحى تلتقى السلفية والعلمانية بعد أن تخاصما فى غيبة من الزمن كبا فيها الإصلاح فوقع الاستقطاب.

هامش على هامش السيرة
(طه حسين ١٨٨٨ - ١٩٧٣)

أولا: مقدمة – قراءة على قراءة.

فن "القراءة" شكل أدبى معاصر على نقيض فنون أدبية معروفة عند القدماء مثل فن "المناقضة" بين الشعراء، الجرير والفرزدق، وهناك أيضا فن النقض مثل "نقض المنطق" وفن الرد والتفنيد مثل "الرد على الراوندى الملحد"، "الرد على الجهمية والمعطلة"، "الرد على المنطقين". وكلها فنون تقوم على منطق الاستبعاد، والصواب والخطأ. وهو منطق الفرقة الناجية الذى مازال متحكما فى الفكر حتى الآن بعيدا عن التعددية الفكرية بل والسياسية ونسيانا لتراثنا القديم أن الحق متعدد، وأن كل مجتهد مصيب.

والقراءة فن طبيعى يتغير فيه الفكر من خلال التواصل، ويتصل فيه من خلال الانقطاع، فالقديم جديد، والجديد قديم. وتتوالى الأجيال فى الزمان وتتحاور فى الخلود، دون تعظيم للقدماء من المحدثين، ودون تأليه للسلف

(*) ندوة طه حسين، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٢-٢٤ فبراير ٢٠٠٤.

من الخلف. القراءة نوع من الحوار الخلاق بين جيلين طالت المسافة بينهما أو قصرت. هو اعتراف بفضل القـدماء دون تقليدهم، وإثبات لواجب المحـدثين للتغيير والتطـوير دون ادعائهم. فلا العلم يستقر على حال. ولا المنظور يبقى علـى مر الزمان [1]. يكفى فى القراءة على القراءة، التعامـل مـع النص مثل "على هامش السيرة" تعاملا مباشـرا كمـا فعـل صاحبها مع السيرة القديمة بقراءتها دون التحقق من صـدق السيرة فى التاريخ لإثبات خطأ أو صواب. لذلك هى "هامش على هامش السيرة". وأهم نص فى "على هامش السيرة" هى المقدمة التى يحدد فيها طه حسين منهجه فى كتابة السيرة[2]. والكتاب كله مجرد تطبيق لها.

ثانيا: علم السيرة

١- السيرة بين الموضوعية والذاتية.

لا توجد سيرة موضوعية لأحد لا للذات فـى السـيرة

---

(١) انظر كتابنا "حوار الأجيال"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٢) طه حسين: على هامش السيرة، جـ١، مكتبة الأسـرة، الهيئـة العامـة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٣، ص هـ - ك.

الذاتية ولا للآخر فى كتب السير والتراجم. السـيرة رؤيـة ومنظور. هى إعادة بناء التاريخ طبقا للإحساسات الحاليـة، ومن خلال وسائل المعرفـة المتاحـة. بـل إن النصـوص التاريخية القديمة كتبت أيضا من منظور المؤرخ وبوسـائل إدراكه وباهتماماته وربمـا بولاءاتـه وانتماءاتـه الفكريـة والمذهبية والسياسية. فلا يوجد ضمان مطلق بـين الروايـة والواقع كما نبه ابن خلدون فى مقدمة "المقدمة" على أخطـاء المؤرخين، وضرورة تجاوز الرواية إلى المشاهدة، والـنص إلى الواقع. لا يوجد تاريخ بلا تـدوين. والتـدوين يصـنع التاريخ ويصوره. ومقياس صدقه ليس التطابق مع الواقع بل التطابق مع النفس كما هو الحال فى العمل الأدبى. التـاريخ رواية. والرواية ليست فقط خبرا بل هى عمل أدبى. وكـل خبر هو عمل روائى بالضرورة. بل إن الروايـة الصـوفية الذاتية تقص أخبارا لا شأن لها بالأحداث، وتصـور واقعـا خياليا قد يكون هو الواقع الفعلى فى حين أن الواقع الحسـى مجرد وهم مجرد، وكما لاحظ هيجل من قبل فى "ظاهريـات الروح"، أن الحس الساذج المباشر فى الزمان والمكـان هـو المجرد، أول درجة من تطور الـروح وأن التصـور هـو

العيانى، وهو آخر مرحلة من تطور الروح. التـدوين إدراك حسى، وفهم عقلى، وتأويل نفسى، وقصـد إنسـانى. لـيس التدوين مجرد نص بل العمليات الحسية والذهنيـة والنفسـية والقصدية والوجودية وراء النص.

الذاتية هى الموضوعية ولكـن علـى نحـو أسـمى. فالحقيقة ليست فقط المفهوم المنطقى القديم، تطابق العقل مع نفسه، أو العلمى الحديث، تطابق العقل مع الواقع، بل تطابق العقل مع النفس، والفكرة مع التجربة الحيـة. ولمزيـد مـن الاطمئنان يتضاعف التطابق بين التجربة الفرديـة وتجربـة الآخرين لعدم الوقوع فى الذاتية بمعنى النسـبية. فالحقيقـة المشتركة من خلال العلاقات بين الـذوات هـى الضـامن للموضوعية التقليدية والبديل عنها.

الموضوعية الحسية الشيئية الساذجة افتراض عقلـى، ووهم معرفى، واغتراب عن النفس، ووقوع فـى الشـيئية، والتضحية بالذات فى سبيل العالم، "وماذا يكسب الإنسان لـو كسب العالم وخسر نفسه؟". وقديما قال سقراط "اعرف نفسك بنفسك". وأعاده أوغسطين "فى نفسك أيها الإنسـان تكمـن الحقيقة". وهو ما سمى "الكوجيتو" الديكارتى، أو "الأنا أفكر"

الكانطى، أو "الأنا الحر" عند فشته، أو "الأنا موجـود" عنـد سارتر. وهو ما أكده القرآن ﴿**وفى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾.

وقد وقع الغرب فى وهم الموضوعية وظهـرت فـى النزعة الوضعية والمدرسة التاريخية من أجل التخلص مـن الأوهام السابقة المترسبة فى الوعى المعرفى الأوروبى مـن سلطة القدماء، يونان مثل أرسطو وبطليموس أو مسـيحيين مثل رجال الدين وعقائد الكنيسة. وفرّق بين "حكـم الواقـع" و"حكم القيمة"، الأول عام علمى، والثانى خاص وقتى نسبى. مع أن الواقع قيمة، والقيمة واقع(١).

بل إن الله ذاته يرى العالم فى زمان ومكان. ويرسـل الوحى على مراحل فى التاريخ. ويضعه لمصلحة الإنسـان ﴿**كل يوم هو فى شأن**﴾. وليس لأحد القول الفصـل فـى أى شىء. ولا يوجد رأى واحد فى أى موضوع. هناك الرؤيـة والمنظور.

---

(١) انظر دراستنا:

Facts and Values; An Islamic Approach, in facts and values, ed. By Doeser, M.C. and Kraay, Niijhoff, Netherland, ١٩٩٠.

٢- هل هناك سيرة موضوعية للرسول؟

لا توجد سيرة واحدة تاريخية وموضوعية للرسول. بل هناك سير مختلفة ورؤى متعددة. وهى نفس القضـية مـع السيد المسيح الذى ليس له سيرة تاريخية موضوعية واحدة، بل هناك عدة سِّير له طبقا لرؤى الكتّاب. فهنـاك المسـيح الفقير، والمسيح مؤسس الكنيسة، والمسيح العملى، والمسـيح الإشراقى، والمسيح الإنسان. لذلك تمت التفرقة بين "مسـيح التاريخ" و"مسيح الإيمان". مسيح التاريخ مجـرد افتـراض نظرى. فى حين أن "مسيح الإيمان" هـو الواقـع الفعلـى، المسيح كما رآه الحواريون وسمعوه وعاشوا معـه وتـأثروا بتعاليمه وحزنوا لفراقه.

كتب أنتونى فيسـيل Anthony Wessels رسـالته للدكتوراه حول السيرة فى العصر الحديث مبينـا اخـتلاف الرؤية والمنظور بين صور الرسول المختلفة فى علم السيرة ونحن مازلنا نتخوف من تعدد المنظور حرصا على حقيقـة تاريخية يصعب معرفتها دون الرواية.

كذلك كتبت سيرة الرسول طبقا لعـدة منـاهج ورؤى مختلفة من القدماء إلى المحدثين. وتتـراوح بـين الإنسـان

التاريخى والإنسان الأسطورى الذى يصل إلى حد الألوهيـة كما هو الحال فى "الحقيقة المحمدية" عند الصوفية.

ومن ثم لا يعنى "علم السيرة" أن السيرة علم. بل يعنى دراسة السيرة دراسة علمية بمناهج المحـدثين دون التسـليم بسير القدماء. السيرة ليست علما بل شكل أدبى وفن من فنون الكتابة. كان الدافع عليه تقليد سير النصارى واليهـود فـى كتابة سير لأنبيائهم وقسيسـيهم وأحبـارهم لتعظـيمهم بـل ولتأليههم، مزايدة فى الإيمان عن طريق الخيال فى حـين أن السلوك والأفعال مخالف لعقائـد الإيمـان. لـذلك دخلـت الإسرائيليات فى علم السيرة لتضخيم سيرة الرسول وحتى لا تبدو أقل تعظيما وتأليها وإعجازا مـن سـير أنبيـاء بنـى إسرائيل. وكان المسلمون قد طلبوا من الرسـول أن يقـص عليهم كما يقص أهل الكتاب فنزلت ﴿**نحن نقص عليك أحسن القصص**﴾ استجابة لطلبهم، ولم يطلبوا سـيرة أسـوة بأهـل الكتاب لأن الرسول كان بينهم ويعلمونه بالمشاهدة المباشـرة وبالمعاصرة وليس بالذاكرة وأنباء السابقين.

٣- تعدد السير عند القدماء.

وتتعدد سير الرسول، وبالتالى تتباين صوره. فهنـاك السيرة التاريخية التقليدية مثل سيرة ابن هشام وابن اسـحق. يغلب عليها المنهج التاريخى. وكانـت الروايـة المصـدر الرئيسى لها دون تحقق من صحتها وتواترها. وهو المـنهج الغالب أيضا على علم التفسير.

الغرض منها جمع أكبر قدر ممكن مـن المعلومـات التاريخية حول الرسول بصرف النظر عـن مصـادرها أو التحقق من صدق الروايات. فنشـأت أخطـاء المـؤرخين. وتدخل الخيال الشعبى فى القصص خاصة إذا كان موضوع القص نبيا أو رسولا أو قائدا عظيما يضفى الخيال عليه هالة من القدسية والإجلال بسبب الانبهار والإبهار بـه. ولادتـه معجزة، وحياته مليئة بالمعجزات بالعشـرات مثـل تسـبيح الحصى بين يديه، وحنين جذع الشجرة إليه، وكلام الشاة لـه وتحذيرها من أكلها لأنها مسمومة، إلى آخر ما تزخـر بـه كتب النبوة المتأخرة. ومنها الإسراء والمعراج مثل صـعود المسيح ورفعه إلى السماء. وقد بلغت فى فصل النبوة فى علم

الكلام أكثر من أربعين معجزة[1].

وهناك السيرة الصوفية التى يبدو فيه الرسول قطبا من الأقطاب، وبدلا من الأبدال، وشيخ مشايخ الطرق الصـوفية. هى سيرة ذاتية خالصة لا تعتمد على الروايـات بـل علـى الإلهامات الروحية والكشوف الربانيـة. مصـدرها العلـوم اللدنية. وتكشف عن الحياة الروحية للرسول وليس عن حياته كزوج وأب وصديق، يحب ويكره، يفعـل وينفعـل، يفـرح ويحزن، يصيب ويخطئ. هى سيرة السماء وليسـت سـيرة الأرض، مملوءة بالمعجزات. الرسول فيها القدوة والإنسـان الكامل. والصوفى مثله هو الولى والرسول النبـى. يجـرى الكرامات كما يجرى النبى المعجزات. ويغرف من نفس بحر العلوم، وهى العلوم الذوقية. والعلماء ورثة الأنبياء، والأئمة خلفاء الرسل.

وكتب الفلاسفة أيضا سيرهم ولو على نحو أقل. هناك "أقيسة المصطفى" التى تبدو فيها أحاديث الرسول وقد تمـت

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ٤ النبوة - المعاد، مكتبة مـدبولى، القـاهرة ١٩٨٨، ص٦٤-١٠٣.

صياغاتها طبقا لقواعد المنطق الأرسطى وأشكال القيـاس[1].

وهناك التقابل بين الفيلسوف والنبى، بين العقل والخيال، بين الخاصة والعامة، بين الحقيقة والمجـاز. وكلاهمـا يكمـل بعضهما بعضا فى وحدة المعرفة والسلوك. و"حى بن يقظان" عند ابن سينا وابن طفيل إنما هى نوع من السيرة يتحد فيهـا الفيلسوف والنبى فى الدين العقلى الطبيعى. فالوحى والعقـل والطبيعة شىء واحد. وكتب ابن النفيس سيرة أخرى علـى نفس المنوال. فالنبى هو الفيلسوف، والفيلسوف هو النبى.

ولم يكتب علماء الأصول، أصول الدين وأصول الفقه، سيرا للنبى. بل اكتفى علماء أصول الدين بجعل النبوة أحـد قواعد العقائد. والقرآن دليله المعجز، والإسلام ينسخ ما قبله. وبه نسخ داخلى فى تشريعاته. واكتفى علـم أصـول الفقـه بالحديث عن السنة كمصدر ثان للتشريع بعـد القـرآن دون تشخيص القول فى الشخص، والتحول عـن الحـديث إلـى السيرة كما تحولت الكلمة إلـى الشـخص فـى المسـيحية. فالحديث قول وفعل وإقرار.

---

(١) من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث، جـ٢ الحكمة النظريـة، الفصـل الأول: المنطق، أقيسة الرسول، ص١٨٠-١٨٢.

٤- تعدد السير عند المحدثين.

كان الطهطاوى أسبق فى كتابة السـيرة فـى "نهايـة الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" من أجل إيجاد نموذج لبنـاء الدولة فى الموروث للاستعانة به فى بناء الدولة العصـرية، دولة محمد على. ثم استأنف المحدثون سنة القدماء فى كتابة السيرة لاستعمالها كأداة للتحديث طبقا للأيديولوجية المختارة الليبرالية أو القومية أو الاشتراكية. كان أكثرها انتشارا السير الليبرالية مثل "حياة محمد" و"فى منزل الوحى" لمحمد حسين هيكل لا فرق بين محمد وجان جاك روسو. يقرأ محمد مـن خلال جان جاك روسو، ويقرأ جان جاك روسو من خـلال محمد. فكلاهما يمثل دين الطبيعة والعقـل. وكتـب العقـاد "عبقرية محمد"، وخالد محمد خالد "محمـد" بـنفس الـدافع الليبرالى انتصارا لليبراليـة، الأيديولوجيـة المختـارة فـى النصف الأول من القرن العشرين. كتب "على هامش السيرة" فى هذا الإطار. وكان الهدف البحث عـن نمـوذج للقيـادة، الحاكم الليبرالى المستنير، ونظام للحكم وهو النظام الليبرالى الوافد من الغرب. وكان لابد من تأسيسـه فـى المـوروث الإسلامى حتى يكون أوسع انتشارا وأكثر قبولا. وشارك فى

ذلك أقباط مصر. فكتب نظمى لوقا "محمد رسول الله". كمـا شارك المسلمون فى كتابة سيرة السيد المسيح كما فعل العقاد فى "عبقرية المسيح". وتجمع السـير الليبراليـة كلهـا بـين العقلانية والرومانسية والوطنية وروح التسامح والأخوة. كما تعبر عن النزعة الإنسانية. فالإسلام كما جسدته ثورة ١٩١٩ دين عالمى للبشر أجمعين.

وفى النصف الثانى من القرن العشـرين عنـدما تـم التحول من الخيار الليبرالى إلى الخيار الاشـتراكى القـومى كتب عبد الرحمن الشرقاوى "محمد رسول الحريـة" يظهـر فيها محمد رسولا للحرية الفردية والاجتماعية وكما غنت أم كلثوم شعر شوقى فى "نهج البردة":

والاشتراكيـ ـون أنت إمامهم ∴ لولا دعاوى القوم والغلـ ـواء
أنصفت أهل الفقر من أهل الغنى ∴ فالكل فى حق الحياة سـواء

وفعل نفس الشىء فى "الحسين ثائرا" و"الحسين شهيدا" و"الأئمة الأربعة". ولا فرق بين التاريخ الإسلامى والتـاريخ الوطنى فى "الفتى مهران" و"وطنى عكا".

وانضم القوميون أيضا إلى كتاب السيرة علـى نحـو مباشر أو غير مباشر، سيرة كاملة أو جـزء منهـا. فكتـب ميشيل عفلق مقاله الشهير "فى ذكرى المولد النبوى". وأطلق

عبارته الأشهر "إذا كان محمد كل العرب فكل العرب محمد". وكتب خاف الله محمد خاف الله "محمد والقـوى المضـادة"، يصوره قائدا طليعا ضد قوى التخلـف والتسـلط السياسـى والاجتماعى والاقتصادى.

لم يكتب التيار العلمى العلمانى شيئا، شـبلى شـميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، سلامة موسى، زكى نجيـب محمود. وإن كان شبلى شميل قد حاول اسـتخراج نظريـة التطور من القرآن الكريم حتى يكون لهـا حضـور أوسـع ومعارضة أقل. وحاول فرح أنطون تأصيل نفس التيار فـى التاريخ الإسلامى فى "أورشليم الجديدة" و"ابن رشد وفلسفته". كان معظم رواد التيار العلمى العلمانى من النصـارى فـى الشام ومصر، شبلى شميل، فرح أنطون، يعقوب صـروف، سلامة موسى، باستثناء نظمى لوقا فى كتابه عـن الرسـول إعجابا بالإنسان الليبرالى.

وبهذه الطريقة يمكن تصوير الرسول قائدا لكل عصر قادرا على حل مشاكله. ففى تحديات الأمة الداخلية الرسـول محرر للأرض من الاحتلال والغزو، ومحرر للمواطن مـن القهر والتسلط والطغيان ومحقق للعدالـة الاجتماعيـة ضـد

التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، وموحد للأمة ضد مخططات التجزئة والتفتيت للأمة إلى دويلات عرقية وطائفية كى تصبح إسرائيل أقوى دولة عرقية طائفية فى المنطقة تأخذ شرعية جديدة من طبيعة الجغرافيا السياسية المحلية بدلا من الشرعية القديمة التى أعطاها لها هرتزل فى "الدولة اليهودية" فى أواخر القرن التاسع عشر، أرض المعاد وشعب الله المختار والعهد والميثاق، ومحقق التنمية المستقلة ضد التبعية السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، والمثبت للهوية ضد الاغتراب فى الآخر والتميع فيه، والحاشد للناس ضد اللامبالاة والفتور.

ويكون محمد أيضا قائد المواجهة ضد التحديات الخارجية. فهو المناهض للعولمة واقتصاديات السوق، والعالم ذى القطب الواحد، وهو الناهى للتاريخ، تاريخ الوحى، والبادئ لتاريخ الاجتهاد واستقلال العقل والإرادة، وهو المحاور للحضارات وليس المصادم لها. وهو مؤسس المجتمع المدنى فى استقلال القضاء والحسبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والدين النصيحة، فالساكت عن الحق شيطان أخرس. وهو الذى يحسن الإدارة العليا للدول

ويضع نظمها ومؤسساتها. وهو المدافع عن حقوق الإنسـان، "كلكم لآدم وآدم من تراب"، وهو شهيد علـى أن عبـاد الله إخوانا. وهو المناصر لحقوق المرأة فالنساء شقائق الرجـال. وهو المثبت لحقوق الأقليات فليست العروبة بأب أو أم إنمـا العروبة هى اللسان، ولا فضل لعربـى علـى أعجمـى إلا بالتقوى والعمل الصالح. وهو أول من حدّث الخطاب الدينى بنقد الوثنية وتعدد الآلهة والخرافة والسحر والوهم والكهانـة داعيا إلى تحكيم العقل واستعمال البرهان.

فكم من سيرة يمكن كتابتها فى كل عصر، وكـم مـن هامش يمكن أن يكتب عليها. فتكثر الهـوامش وتتضـاعف "على هامش السيرة".

ثالثا: السيرة الأدبية.

١ - السيرة والتاريخ الإسلامى.

"على هامش السيرة" جزء من مشروع أوسـع وهـو إعادة كتابة التاريخ الإسلامى من منظـور إنسـانى بشـرى يصور حياة الرسول والصحابة وعواطفهم وانفعالاتهم، آمالهم وإحباطاتهم. فالتاريخ بشرى يصفه بشر. وهـو مـا يسـمى

"إسلاميات" طه حسين بالإضافة إلى "أدبياته". وكلها حنين إلى الماضى ورومانسية الحلم الليبرالى. طبقه فـى "الشـيخان"، الصديق أبو بكر، والفاروق عمر. ثم استمر فى "عثمان بـن عفان" و"على ونبوه" حتى وقـع الحـدث الضـخم "الفتنـة الكبرى".

بل وظهرت "الإسلاميات" فى "الأدبيات" فـى "الوعـد حق" و"مرآة الإسلام" من أجل ربـط الماضـى بالحاضـر، وتأصيل الحاضر فى الماضى. فالإسلام الليبرالى العقلانـى الوطنى هو ما تحتاجه الأمة فى نضـالها الـوطنى وبنائهـا القومى ونهضتها المعاصرة.

ولا يكفى استلهام الموروث لنهضة العصر بل أيضـا استلهام الوافد. وكما كتب محمد حسين هيكل "حيـاة محمـد" و"جان جاك روسو" كذلك كتب طه حسـين "علـى هـامش السيرة" و"قادة الفكـر": هـوميروس، سـقراط، أفلاطـون، أرسطو، الإسكندر، يوليوس قيصر. وكلهـم مـن اليونـان والرومان، من حوض البحر الأبيض المتوسط، من الغـرب الليبرالى نموذج التحديث، كما كتب بعد ذلك بسنوات معدودة

في "مستقبل الثقافة في مصر"[١].

٢- الصــورة الأدبيــة.

ويقدم "على هامش الســيرة" مجــرد صــورة أدبيــة انطباعية عن الرسول كنوع من فن الكتابة وكشكل من أشكال الأدب. ويدل العنوان على ذلك "على هامش السيرة" ولــيس "السيرة". والهامش لفظ حديث يعــادل الشــرح والتلخــيص والحاشية والتخريج في العصر العثماني لفظا بلفظ وعبــارة بعبارة[٢]. "الهامش" هنا يعني مجرد التعليق الانطباعي عــن الأشخاص والحوادث مثل الأديب من أجل تشويق الســامع. فالسيرة عمل فني وشكل أدبي. لم تكتب السيرة للمــؤرخين كما هو الحال عند القدماء ولا للعلماء كما هو الحــال عنــد

---

(١) كتب الجزء الأول من "على هامش السيرة" عام ١٩٣٣، و"مستقبل الثقافة في مصر" عام ١٩٣٧. وانتهى الجزء الثاني في سويسرا، لاكلوزا فــي سبتمبر ١٩٣٧. والثالث بلا تاريخ. انظر أيضا دراستنا: "مستقبل الثقافة في مصر إلى أين؟"، هموم الفكــر والــوطن، جــ ٢ الفكــر العربــي المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٥١-٢٧٠.

(٢) من النص إلى الواقع، جــ ١ تكوين النص، الفصل الخامس: تثبيت البنية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤، ص٣٤٧-٤٩٦.

بعض المحدثين المولعين بالمنهج التاريخى. تقوم على المنهج الانطباعى وليس التسجيلى، وتعتمد على القـراءة السـريعة وليس التحليل العلمى للروايات. ولم تكن الغاية النشـر بـل المتعة الشخصية، ثم نشرت لمشاركة القـراءة متعـة الأدب الحديث بعد أن استعصى عليهم الأدب القديم(١).

والسيرة موجهة إلى القارئ الحديث وليحبب الكاتـب الشباب فى السيرة خاصة والأدب عامة، ثم التحول من قراءة الكتب إلى الإطلاع على الصحف الأدبية العامة. الهدف هـو أن يبعث فى الشباب حب الحياة العربية الأولى وأن بسـاطة جمالها لا يقل عن جمال الحياة الحديثة المعقدة. الهدف هو أن يجعل الشباب إلى اتخاذ الأدب القديم بما فى ذلـك السـيرة موضوعا للدراسة والبحث العلمى ليس فقط للأدب الوصـفى

---

(١) "هذه صحف لم تكتب للعلماء ولا للمؤرخين لأنى لم أرد بها إلى العلم ولم أقصد بها إلى التاريخ. وإنما هى صورة عرضت لى أثناء قراءتى للسـيرة فأثبتهـا مسرعا. ثم لم أر من نشرها بأسا. ولعلى رأيت فى نشرها شيئا من الخير. فهى ترد على الناس أطرافا من الأدب القديم قد أفلت منهم، وامتنعت عليهم. فلـيس يقرؤها منهم إلا أولئك الذين أتيحت لهم ثقافة واسعة عميقة فى الأدب العربـى القديم. وإنك لتلتمس الذين يقرءون ما كتبه القدماء فى السيرة وحديث العـرب قبل الإسلام فلا تكاد تظفر بهم"، طه حسين: على هامش السيرة، جـ١، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٣، ص هـ.

بل أيضا للأدب الإنشائى الخالص. الهدف إذن هو النهضة الأدبية وتجديد الأشكال الأدبية وليس مضمون السيرة أو موضوعها. الهدف هو عدم هجران القديم لأنه قديم أو السعى إلى الجديد لأنه جديد. إنما يهجر القديم والجديد معا إذا خليا من النفع وعدما من الفائدة. أما إذا كانا مفيدين نافعين فتوجه الشباب نحوهما هو الهدف من إعادة كتابة السيرة[1].

---

(١) "فإذا استطاع هذا الكتاب أن يحبب إلى الشباب قراءة كتب السيرة خاصة، وكتب الأدب العربى القديم عامة، والتماس المتاع الفنى فى صحفها الخصبة فأنا سعيد حقا، موفق لأحب الأشياء إلىّ وأثرها عندى. وإذا استطاع هذا الكتاب أن يلقى فى نفوس الشباب حب الحياة العربية الأولى، ويلفتهم إلى أن فى سذاجتها ويسرها جمالا ليس أقل روعة ولا نفاذا إلى القلوب من هذا الجمال الذى يجدونه فى الحياة الحديثة المعقدة فأنا سعيد موفق لبعض ما أريد. وإذا استطاع هذا الكتاب أن يدفع الشباب إلى استغلال الحياة العربية الأولى، واتخاذها موضوعا قيما خصبا لا للإنتاج العلمى فى التاريخ والأدب الوصفى وحدهما بل كذلك للإنتاج فى الأدب الإنشائى الخاص فأنا سعيد موفق لبعض ما أريد. ثم إذا استطاع هذا الكتاب أن يلقى فى نفوس الشباب أن القديم لا ينبغى أن يهجر لأنه قديم، وأن الجديد لا ينبغى أن يطلب لأنه جديد، وإنما يهجر القديم إذا أبرئ من النفع وخلا من الفائدة. فإن كان نافعا مفيدا فليس الناس أقل حاجة إليه منهم إلى الجديد فأنا سعيد موفق لبعض ما أريد"، السابق، ص ط- ى.

٣- النموذج الغربى.

وقد كتب "على هامش السيرة" كنوع أدبى حديث فى مقابل الشكل الأدبى القديم أسوة بما تم فى الأدب الغربى. فقد قرأ الناس هذا الأدب فى لغته الأصلية أو مترجما، واستمتعوا به وتذوقوه. وهو العرب الذين ألفوا الأدب العربى القديم أكثر من الأدب الغربى الجديد. والواقع أنهم وجدوا فى الأدب الغربى الجديد متعة لم يجدوها فى الأدب العربى القديم. فقراءته عسيرة، وفهمه أعسر، وتذوقه أشد عسرا. لا يستوعب الأسانيد المطولة والروايات المتضاربة والاستطراد فى الأخبار. كما لا يفهم اللغة القديمة ولا مفرداتها إلا بقواميس مطولة ومسهبة لا تساعده فى شىء[1].

والأدب يتغير من عصر إلى عصر فى الشكل والمضمون والقارئ أيضا يتغير من القارئ القديم إلى القارئ

---

(١) "إنما يقرأ الناس اليوم ما يكتب لهم المعاصرون فى الأدب الحديث بلغتهم أو بلغة أجنبية من هذه اللغات المنتشرة فى الشرق. يجدون فى قراءة هذا الأدب من اليسر والسهولة، ومن اللذة والمتاع، ما يقربهم به، ويرغبهم فيه. فأما الأدب القديم فقراءته عسيرة، وفهمه أعسر، وتذوقه أشد عسرا. وأين هذا القارئ الذى يطمئن إلى قراءة الأسانيد المطولة والأخبار التى يلتوى بها الاستطراد، وتجور بها لغتها القديمة الغريبة عن سبل الفهم السهل والذوق الهين الذى لا يكلف مشقة ولا عناء"، السابق ص هـ.

الحديث. فقد تغير الإطار الحضارى ومستوى التعليم. كمـا تغيرت الأذواق والمقاييس الفنية، الأدبية والجمالية. وإذا تـم هذا التغير فى الأدب الغربى فلماذا لا يتم فى الأدب العربـى؟ لماذا يقرأ العربى الحديث الأدب العربى القديم فلا يكاد يشـعر بشىء نظرا لطول المسافة بين المقـروء والقـارئ؟ الأدب يخضع لقانون التغير والنماء وإلا تحول إلى أدب جدب لا حياة فيه ولا خصوبة. الأدب هو الذى يخاطب القارئ، ويؤثر فى وجدانه، ويرضى العقل والشعور، ويوحى إلى النفس ما ليس فيه، ويلهم ما بين السطور، ويزيد من نمو الإنسان وتطوره. الأدب صورة فى القلب، وقلب فى الصورة، إيحاء متبـادل بين المقروء والقارئ[١].

(١) "ذلك أن الأدب القديم لم ينشأ ليبقى كما هو ثابتا مسـتقرا، لا يتغيـر ولا يتبدل، ولا يلتمس الناس لذته إلا فى نصوصه يقرءونها ويعيدون قراءتها ويستظهرونها ويمعنون فى استظهارها. إنما الأدب الخصب حقـا هـو الذى يلذك حين تقرؤه لأنه يقدم إليك ما يرضى عقلك وشعورك ولأنـه يوحى إليك ما ليس فيه، ويلهمك ما لم تشتمل عليه النصوص، ويعيـرك من خصبه خصبا، ومن ثروته ثروة، ومن قوته قوة، وينطقك كما أنطق القدماء. ولا يستقر فى قلبك حتى يتصور فى صورة قلبـك أو يصـور قلبك فى صورته. وإذ أنت تعيده على الناس فتلقيه إليهم فى شكل جديـد يلائم حياتهم التى يحيونها، وعواطفهم التى تثور فى قلوبهم، وخواطرهم التى تضطرب فى عقولهم"، السابق ص هـ - و.

وخلود الإلياذة لا يأتى فقط من اللذة التى تحدث عند قراءتها وإثارة الإعجاب بها فى كل زمان ومكان بل أيضا قدرتها على إلهام العديد من الشعراء والكتاب والإيحاء لهم بإنشاء جديد فى غاية البيان. وكان ايسكولوس أبو التراجيديا اليونانية يقول أنه يلتقط ما يسقط من مائدة هوميروس[1]. وهو ما يردده عديد من الشعراء والقصاصين حتى الآن. وكتب جيرودو قصة تمثيلية بعنوان "انفيتريون رقم ٣٧" وموضوعها مولد هرقل كما صورها سوفوكل فى القرن الخامس قبل المسيح[2]. ومازال الشعراء والكتاب يصورون

---

(١) "وليس خلود الإلياذة يأتيها من أنها تقرأ فتحدث اللذة وتثير الإعجاب فى كل وقت وفى كل قطر. بل هو يأتيها من هذا، ومن أنها قد ألهمت ومازالت تلهم الكتاب والشعراء، وتوحى إليهم أروع ما أنشأ الناس من آيات البيان. ولقد كان "ايسكولوس" أبو التراجيديا اليونانية يقول إنه إنما يلتقط ما يسقط من مائدة هوميروس. ومازال القصاص وشعراء التمثيل والغناء فى الغرب خليقين أن يقولوا الآن ما كان يقوله إيسكولوس منذ خمسة وعشرين قرنا. ولم تكن قصص إيسكولوس وغيره من شعراء التمثيل اليونانى أقل خصبا من الإلياذة. بل هى قد ألهمت من الكتاب والشعراء قديما وحديثا. ومازالت قادرة على أن تلهمهم إلى اليوم والغد"، السابق، ص و- ز.

(٢) "وإنى لأذكر أننى قرأت منذ أعوام قصة تمثيلية هى الثامنة والثلاثون من نوعها. وقد سماها صاحبها "جيرودو" بهذا الرقم. فوضع لها هذا العنوان

هذا الموضوع مستلهمين الأسطورة الأولى. كما نسج علـى منوالها الشاعر اللاتينى "بلوت"، والشاعر الفرنسى "موليير". لم يتردد المحدثون من إعادة تصوير الموضوعات القديمة بل أعجبوا بما صاغه الشعراء المحدثون لإعادة التعبيـر عـن أساطير القدماء(١).

٤- الأدب الحى.

السيرة إذن جزء من الأدب الحى وليس الأدب الميـت الذى تنتمى إليها السير القديمة. وهو الأدب القادر على البقاء والدخول فى تحديات العصر والتفاعل مع غوائـل الزمـان.

"انفيتريون رقم ٣٨". كانت أسطورة تتصل بمولـد هرقـل. فصـورها سوفوكل قصة تمثيلية فى القرن الخامس قبل المسيح. ومازال الشـعراء والكتاب من اليونان والرومان والأديبيون المحدثون يتأثرون ويـذهبون مذهبه أو غير مذهبه فى تصوير هذا الموضوع حتى انتهت القصـص التى كتبت فيه شعرا ونثرا إلى هذا العدد الضخم"، السابق، ص ز.

(١) "ولم يحجم فحول الشعراء عن طرق هذا الموضوع لأنهم سبقوا إليه. بل زاد ذلك حرصا عليه ورغبة فيه. وكان بين الـذين طرقـوه الشـاعر اللاتينى "بلوت" والشاعر الفرنسى "موليير". ثم لم يشفق جيرودو من أن يطرق موضوعا سبق إليه الفحول من شعراء التمثيـل فـى العصـور القديمة والحديثة. فصور قصته هذه الثامنة والثلاثين وعرضـها علـى النظارة فى باريس سنة ١٩٢٩ فكان فوزها عظيما، وإعجاب النظـارة والقراء بها لا حد له"، السابق، ص ز.

يبقى فى النفس ولا ينتهى، ويصبح جزءا منها وليس منفصلا عنها. هو الأدب الخالد الذى يتجاوز كل العصور كما هو الحال فى روائع الآداب العالمية وليس الأدب المحلى المرتبط بزمانه ومكانه والذى لا يبقى منه فى النفس شىء[١].

وفى الأدب العربى القديم القوة الكامنة للتجديد والتطوير بحيث يتذوقه المحدثون. به قدرة على الإيحاء والإلهام. لم تكتب أحاديث العرب فى الجاهلية مرة واحدة، ولم تأخذ صورة بعينها، بل نقلها الرواة فى أشكال متعددة من القص. وألفها مؤلفون عديدون. وهذا ينطبق على السيرة أيضا. فقد ألهمت العديد من الشعراء والكتاب فى كل العالم

---

(١) "هذا هو الأدب الحى. هذا هو الأدب القادر على البقاء ومناهضة الأيام. فأما ذلك الأدب الذى ينتهى أثره عند قراءته، فقد تكون له قيمته، وقد يكون له غناؤه، ولكنه أدب موقوت، يموت حين ينتهى العصر الذى نشأ فيه. ولو أنك نظرت فى آداب القدماء والمحدثين لرأيت منها طائفة لا يمكن أن توصف بأنها آداب عصر من العصور أو بيئة من البيئات أو جيل من الأجيال. وإنما هى آداب العصور كلها، والبيئات كلها، والأجيال كلها، لا لأنها تعجب الناس على اختلاف العصور والبيئات والأجيال فحسب، بل لأنها مع ذلك تلهم الناس وتوحى إليهم، وتجعل منهم الشعراء والكتاب والمتصرفين فى ألوان الفن على اختلافها"، السابق ص و.

الإسلامى وصوروها بصور مختلفة تتفاوت فيما بينهـا مـن حيث القوة والضعف ومستويات الجمال. وحدث نفس الشىء فى كتابة تاريخ الغزوات والفتوح والفتن والمحن حيث يدون المؤرخ بقلبه قبل عقله، وبخياله قبل سمعه وبصره. بل تحول هذا الإلهام من الأدب الفصيح إلى الأدب الشعبى الذى يقص على المستمعين غوائل الزمان، وأيام المجد التليد من أجـل رفع الروح المعنوية والخروج من الزمان، والصـبر علـى المحن والشدائد. فلا فضل لقديم لا يتحول إلـى جديـد. ولا خير فى أدب قديم لا يثير فى المحدثين همة. يحيـا القـديم بحياة الجديد، ويموت القديم إذا ما ابتعد عن الحديث[(١)].

---

(١) "وفى أدبنا العربى على قوته الخاصة، وما يكفل للناس من لذة ومتاع، قدرة على الوحى، وقدرة على الإلهام. فأحاديث العرب الجاهليين وأخبارهم لم تكتب مرة واحدة، ولم تحفظ فى صورة بعينها. وإنما قصتها الرواة فى ألوان من القصص. وكتبها المؤلفون فى صنوف التأليف. وقل مثل ذلك فى السيرة نفسها. فقد ألهمت الكتاب والشعراء فى أكثر العصور الإسلامية وفى أكثر البلاد الإسلامية أيضا. فصوروها صورا مختلفة، تتفاوت حظوظها من القوة والضعف والجمال الفنى. وقل مثل هذا فى الغزوات والفتوح. وقل مثل هذا فى الفتن والمحن التى أصابت العرب فى العصور المختلفة. ولم يقف إلهام هذا التراث الأدبى العظـيم عنـد الكتاب والشعراء الذين ينحتون النثر ويقرضون الشعر، فـى اللغـة العربيـة الفصحى، بل جاوزهم إلى جماعة من القصاص الشعبيين الذين تحـدثوا إلـى الناس فى صور مختلفة وأشكال متباينة، بما كان لآبائهم من مجد مؤثل، وبمـا

الغرض من السيرة إذن إحياء الأدب العربى القـديم، وذكرى العرب الأوائل. ليس تأليفا ولا تصـنيفا ولا دراسـة ولا حتى تفكيرا بل هو دفعة تلقائية وحركة طبيعية بعد قراءة السيرة القديمة وامتلاء النفس بها. ففاضت، وأحلـت عقـدة اللسان. وبدأ إملاء الفصول. ليس به صـنعة التـأليف، ولا محاولة لإجادة الإخـراج، وحسـن التبويـب، ولا تجنـب التقصير، بل هو صورة صادقة لما يعتلج فى الـنفس مـن مشاعر أثناء قراءة السير القديمة التى لا يقوى على قراءتها المحدثون. السيرة الجديدة وسيط بين السير القديمة والقـارئ الحديث[١].

أصاب آباءهم من محن مظلمة وفتن مدلهمـة. عرفـوا كيـف يثبتـون لهـا، ويصبرون عليها، ويخرجون منها كراما ظافرين. ولا خير فى حياة القدماء إذا لم تلهم المحدثين، ولم توح إليهم رائع البيان شعرا ونثرا. وليس القدماء خالدين حقا إذا لم يكن التماسهم إلا عند أنفسهم. ولا تعرف أنباؤهم إلا فيما تركوا مـن الدواوين والأشعار. إنما يحيا القدماء حقا، ويخلـدون إذا امـتلأت بصـورهم وأعمالهم قلوب الأجيال مهما بعد بها الزمن، وكانوا حديثا للناس إذا لقى بعضهم بعضا، وكنوزا يستثمرها الكتاب والشعراء لإحياء ما يعالجون من ألوان الشعر وفنون الكلام"، السابق ص ح.

(١) "إن هذا النحو من إحياء الأدب القديم، ومن إحياء ذكر العرب الأولـين، قصدت حين أمليت فصول هذا الكتاب. ولست أريد أن أخدع القراء عن نفسى ولا عن هذا الكتاب. فإنى لم أفكر فيه تفكيرا، ولا قدرته تقـديرا،

٥- المنهج العاطفى.

لم يكن الهدف كتابة سيرة عقلانية طبقا لما عرف عن المؤلف من دعوة إلى العقل والتنوير والنقـد والشـك فـى الروايات فى "الأدبيات" فى "الإسلاميات". فقد امتلأت السيرة بالروايات التى تناقض العقل خاصة فيما يتعلق بـالمعجزات. ويتوجه المؤلف إلى مناهضة المدافعين عن العقل والمطالبين بالنقد العقلى للروايات للقضاء على الخرافات التـى أنتجهـا الخيال الشعبى. فالعقل ليس كل شـىء. وللإنسـان ملكـات أخرى غير العقل. ووسائل معرفة أخـرى غيـر المنطـق ومناهج البحث العلمى. للناس قلـوب ومشـاعر وعواطـف

ولا تعمدت تأليفه وتصنيفه كما يتعمد المؤلفون. إنما دفعت إلـى ذلـك دفعا، وأكرهت عليه إكراها. ورأيتنى أقرا السيرة فتمتلئ بهـا نفسـى، ويفيض بها قلبى، وينطق بها لسانى. وإذا أنا أملى هذه الفصول وفصولا أخرى أرجو أن تنشر بعد حين. فليس فى هـذا الكتـاب إذاً تكلـف ولا تصنع، ولا محاولة للإجادة ولا اجتناب للتقصير. وإنما هو صورة يسيرة طبيعية صادقة لبعض ما أجد من الشعور حين أقرأ هذه الكتب التـى لا أعدل بها كتبا أخرى مهما تكن والتى لا أملّ قراءتها والأنس إليها والتى لا ينقضى حبى لها وإعجابى بها وحرصى على أن يقرأها الناس ولكـن الناس مع الأسف لا يقرأونها لأنهم لا يريدون أو لأنهم لا يسـتطيعون"، السابق ص ط.

وأخيلة وميول أقرب إلى السذاجة. يستريحون بها من عناء الدنيا وإجهاد فى الحياة. يجدون فى هذه الروايات الخيالية ترويحا للنفس وترفيها عنها حين تشق عليهم الحياة. لا تتوجه هذه الروايات إلى العقل بل إلى الخيال، وليس إلى التاريخ بل إلى العاطفة والقلب والشعور لبث الدوافع على الخير، والصرف عن الشر، وللعون على تحمل أعباء الحياة وتكاليف العيش. الهدف من السيرة هو الإشباع الفنى تعويضا عن الكد والسعى(١).

---

(١) "وأنا اعلم أن قوما سيضيقون بهذا الكتاب لأنهم محدثون يكبرون العقل، ولا يثقون إلا به، ولا يطمئنون إلا إليه. وهم لذلك يضيقون بكثير من الأخبار والأحاديث التى لا يسيغها العقل ولا يرضاها. وهم يشكون ويلحّون فى الشكوى حين يرون كَلَف الشعب بهذه الأخبار، وجده فى طلبها، وحرصه على قراءتها والاستماع لها. وهم يجاهدون فى صرف الشعب عن هذه الأخبار والأحاديث، واستنقاذه من سلطانها الخطر المفسد للعقول. هؤلاء سيضيقون بهذا الكتاب بعض الشىء لأنهم سيقرءون فيه طائفة من هذه الأخبار والأحاديث التى نصبوا أنفسهم لحربها ومحوها من نفوس الناس،. وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شىء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل، وأن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل، ولم يرضها المنطق، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمى فإن فى قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم وميلهم إلى السذاجة واستراحتهم

والمنهج العاطفى على نقيض المـنهج التـاريخى. لا يلتزم بصدق الرواية بل يوسعها لدرجة وضع الأحاديث. فلا بأس من استعمال رواية غير صحيحة أو مخترعة ما دامـت تحدث الأثر العاطفى المطلـوب إلا فيمـا يتعلـق بشـخص النبى أو الدين. وفى كل موضوعات السيرة روايات ظنيـة وأحاديث موضوعة. وفى هذين الموضوعين فقط يتم الالتزام بالروايات القديمة وتقليد القدماء[1].

ولم تعتمد السيرة على كثير من المصادر القديمـة إلا

إليها من جهد الحياة وعنائها ما يحبب إليهم هذه الأخبار ويرغبهم فيهـا، ويدفعهم إلى أن يلتمسوا عندها الترفيه عن النفس حـين تشـق علـيهم الحياة. وفرق عظيم بين من يتحدث بهذه الأخبار إلى العقل علـى أنهـا حقائق يقرها العلم، وتستقيم لها مناهج البحث، ومن يقدمها إلـى القلـب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير، صارفة عن بواعـث الشـر، معينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة وتكاليف العيش"، السـابق ى- ك.

(١) "وأحب أن يعلم الناس أيضا أنى وسعت علـى نفسـى فـى القصـص، ومنحتها من الحرية فى رواية الأخبار واختراع الحديث ما لم أجـد بـه بأسا إلا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبى أو بنحو من أنحاء الدين. فإنى لم أبح لنفسى فى ذلك حرية واسعة، وإنما التزمت ما التزمه المتقدمون من أصحاب السيرة والحديث ورجال الرواية وعلماء الدين"، السابق ص ك.

أقل القليل لا تكاد تتجاوز سيرة بن هشام، وطبقات ابن سـعد، وتاريخ الطبرى. وكل الروايات المستعملة فى كتابة السـيرة موجودة فى هذه المصادر الثلاثة طبقا لإمكانيـات المؤلـف الحسية المحدودة. وتسند فقط الروايات الخاصـة بشـخص النبى لمن شاء مراجعتها، ودون التحزب لمذهب أو تعصـب لفرقة. إنما الغاية تبسيط الشرح واستنباط العبرة والوصول بها إلى قلوب الناس. وجهته السيرة النفـوس والقلـوب ولـيس الحقيقة التاريخية[1].

---

(١) "ولن يتعب الذين يريدون أن يردوا فصول هذا الكتاب القديم فى جـوهره وأصله، الجديد فى صورته وشكله، إلى مصادره القديمة التى أخذ منها. فهذه المصادر قليلة جدا، لا تكاد تتجاوز سيرة ابن هشام، وطبقات ابـن سعد، وتاريخ الطبرى. وليس فى هذا الكتاب فصل أو نبأ أو حـديث إلا وهو يدور حول خبر من الأخبار ورد فى كتاب من هذه الكتـب. فـإذا اتصل الخبر بشخص النبى فإنى أرده إلى مصدره ليستطيع من شـاء أن يرجع إليه. لا أحتمل فى ذلك تبعة خاصة لأنى لا أذهـب فيـه مـذهبا خاصا إلا أن يكون تبسيطا فى الشـرح والتفسـير واسـتنباط العبـرة والوصول بها إلى قلوب الناس. فلييسر الله سـبيل هـذا الكتـاب إلـى النفوس، وليحسن الله موقعه فى القلوب"، السابق ص ك- ل.

رابعا: مراجعـات نقديـة.

وبالرغم من أهمية السيرة كصورة أدبية حية تؤثر فى القارئ الحديث إلا أنها تتسم أحيانا بالسـطحية والسـذاجة. ويصل حد الرغبة فى التأثير على القـراء إلـى أن تصـبح السيرة أقرب إلى قصص الأطفال بمـا بهـا مـن عناصـر التشويق والتأثير واستجداء العواطف، عواطف الاستحسـان للمؤمنين والاستهجان للكافرين فى تقابل شائع بين الإسـلام والجاهلية، والإيمان والكفر، والحق والباطل، والخير والشر، والصواب والخطأ. والسيرة ليست قصة أو حكايات مشـوقة من حكايات الأطفال بل هى تحـد بـين التـاريخ والأدب، والواقع والخيال.

ولا تخلو الإشارة إلـى الآداب الأجنبيـة مـن تعـالم وإظهار المعرفة بالآداب الأجنبية القديمـة مثـل اليونانيـة واللاتينية والحديث مثل الفرنسية. والعيش فى فرنسا لم يعـد حكرا على طبقة المتعلمين والدارسين وطلاب البعثـات بـل أصبح شائعا ومطروقا للعمالة المهاجرة. ولم يعد السير على ضفاف السين ميزة لكاتب بل أصبح الآلاف من المصـريين والعرب يجوبونه ليل نهار.

ولا تستخرج دلالات من السيرة بما فيه الكفاية مثـل اليتم والفقر والعصامية مما يثير فى القارئ اليتيم الفقير الأمل فى المستقبل من أجل أن يتحول من لا شىء إلى شىء، ومن الغفير إلى الأمير[1]. وهناك وقائع تـذكر دون أن تسـتثمر دلالاتها نظرا لانشغال الكاتب بالأسلوب والتأثير الانطبـاعى لديه لنقله إلى القراء. فضاعت المعانى والدلالات إلـى حـد كبير[2].

وهل تكتب السيرة بجماليات الأسلوب وتحويلها كعلـم إلى مجرد إنشاء أدبى يؤثر فى النفوس. فالسـيرة أسـلوب. صحيح أن السيرة نوع أدبى وفن من فنون الكتابـة ولكنهـا أيضا علم يخضع لنقد الروايات التاريخية. صحيح أن عـيش الحدث والانفعال به والتفاعل معه جزء من فن الكتابة ولكن ليس جزءا من علم التاريخ. صحيح أن الجانب الإنسانى هو الظاهر والذى يشارك فيه كل إنسان بصرف النظر عن لونه وعقيدته ولكن التجربة الإنسانية تجب الواقعة التاريخية. ولا يوجد تعارض بين الرواية التاريخيـة كالسـيرة والروايـة

---

(١) السابق جـ ٦٤/١.

(٢) السابق جـ١٣٦/٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٨، وأيضا حديث عداس جـ١٣٩/٣-١٤٨.

الأدبية. لذلك يعتبر "حياة محمد" و"فى منزل الـوحى" أكثـر توازنا بين الاثنين دون التضحية بالأدب من أجل التاريخ كما فعل القدماء أو بالتاريخ من أجل الأدب كما فعل الكاتب.

والسيرة بلا أقسام أو أبواب أو فصول، مجرد ألفـاظ، أسماء لحوادث[١]. ومنها بعض العناوين المشـوقة المثيـرة للخيال. هى روايات قديمة ينفعل بها الكاتب ثم يعيد صياغتها بأسلوب حديث. والبعض منها خارج المحور الرئيسى للسيرة وهو الرسول[٢]. وتطول بعض الموضوعات لأسباب درامية فى العمل الأدبى.

ولا تتبع السيرة الترتيب التاريخى لحياة الرسـول. ولا تركز على جوانبها المختلفة وعلاماتها الفارقة مثل الهجرة أو الفتح بل تنتقى حوادث ينفعل بها الكاتب الأديب. ومن خلالها تتكون السيرة الكلية من الجزئيـات المتفرقـة[٣]. وتطـول

---

(١) فى الجزء الأول مثل: حفر زمزم، التحكيم، الفـداء، الإغـراء، البـين، الردة، الطاغية البشير، راهب الإسكندرية، اليتيم، الحاضنة، المراضـع، السير.

(٢) السابق جـ٣/٦٠-٦٢.

(٣) فى الجزء الثانى مثل: الفيلسوف الحائر، راعى الغنم، حـديث بـاخوم، صاحب الحان، نادى الشيطان.

الفقرات أو تقصر طبقا لدرجة الانفعال التى قد يصل أطولهـا إلى مئات الصفحات حتى ولو كان خارج المحـور الأصـلى للسيرة[1]. وتمت صياغة بعض العناوين للتشويق كمـا هـو الحال فى قصص الأطفال. وهى عناوين ثنائية البنيـة كمـا تقتضيه أحوال النفس[2].

والوقائع منتقاه لا تحدث طبقا للترتيب الزمـانى مثـل واقعة استشهاد حمزة سيد الشهداء فى أول البعثة[3]. وهنـاك حوادث أدل مثل سؤال الوليد بن المغيرة وهو يفرك قطعـة من العظم بيده فيحيلها إلى تراب ﴿قل من يحيى العظام وهى رميم﴾. ومعظمها تدور حول شخصـيات تُرسـم صـورتها برتوش قلم الكاتب. وترسم الشخصية طبقـا لـنمط مثـالى متكرر فى عديد من الشخصـيات بـين الكفـر والإيمـان، والجمود والتصديق[4]. ولا يحال إلى المصادر التى انتقـى

---

(١) مثل الفيلسوف الحائر، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٢، جـ٢/١-١٣٦.

(٢) وذلك مثل عناوين الجزء الثالث: صـريع الحسـد، سـيد الشـهداء، ذو الجناحين، حديث عداس، مصعب بن عمير، طريد اليأس، نزيل حمص، الوفاء المر، طبيب النفوس، شوق الحبيب إلى الحبيب، القلب الرحيم.

(٣) السابق جـ٣/١١١-١٢١.

(٤) السابق جـ٣/١٦٠.

منها الكاتب الحوادث والشخصيات إلا فيما ندر[١].

والخطورة أن يناقض صنع الروايات واختلافها عقائد الإسلام ذاته مثل حصر النبوة فـى قـريش وحصـر بنـى إسرائيل النبوة فيهم[٢]. والتنبؤ به من الروم "إنه لنبـى هـذه الأمة فما جلس تحت هذه الشجرة إلا نبـى"[٣]. والخطـورة أيضا بيان أوجه الاتصال بين الشرائع قبل الإسلام وبعده مثل تعدد الزوجات التى كانت عادة متبعة قبل الإسـلام. هـذّبها الإسلام كما ولم يقض عليها كيفا[٤].

وهل يتفق العقل مع الخرافة التى تتناقلها الروايات مثل حفر بئر زمزم عن طريق صوت هاتف فى السـحر؟[٥]. ولا يهم الواقع التاريخى المروى، أنها واقعة إبراهيم باحثـا المـاء لولده إسماعيل. بل تنسج رواية أخرى أنهـا واقعـة لعبـد المطلب. ولماذا لم يطع من أول مرة وانتظر لرابع مرة لحفر

---

(١) يحال إلى طبقات ابن سعد فى رسم صورة مصعب بن عميـر، السـابق جـ١٥٩/٣، وفى تصوير القلب الرحيم جـ٢٤١/٣-٢٤٣.

(٢) السابق جـ ١٩/١-٢٠.

(٣) السابق جـ١٦٨/٢.

(٤) السابق جـ ٣١/١-٣٢.

(٥) السابق جـ ٣/١-١١.

زمزم فى حين أن إبراهيم أطاع؟ يبـدو أن التشـويق عـن طريق التكرار وتعليق الحكم على الحدث هو السبب فى خلق رواية وصنع حدث لم يقع[١]. بل إن الـدين يـأتى ليهـزم العقل[٢]. ويلاحظ ورقة بن نوفل أن ملكـين يظـلان علـى الرسول ساعة الهاجرة[٣]. ويتم تصوير حوار بين الشـياطين وإبليس[٤]. كما شاهد أبو جهل ما أرعبه تخويفا له[٥]. ومثله قول نسطاس[٦].

وتنسج الخرافات طبقا لأنمـاط مثاليـة فـى التـوراة والإنجيل. فقد أتى الهاتف إلى آمنة ساعة الحمل كمـا أتـى الملاك إلى اليصـابات فـى حمـل مـريم وإلـى مـريم

---

(١) هذا هو الذى يسمى فى فن الكتابـة Suspense، السـابق جـ ـ ٣٣/١، جـ ـ ١٠٦/٣.

(٢) السابق جـ ـ ١٠٥/٢.

(٣) السابق جـ ـ ١٧٦/٢.

(٤) السابق جـ ـ ٢٢٧/٢-٢٣٣.

(٥) "رأيت والله بينه وبينى فحلا ما رأيت مثل رأسه ولا مثل أنيابه قط. ولو أقدمت على ما كنت مقدما عليه لأكلنى"، السابق جـ ـ ٩١/٣.

(٦) مثل قول عمرو "وهل تنزل الملائكة من السـماء وتلقـى إلـى النـاس أخبارها؟"، السابق جـ ـ ٧١/٣.

فى حمل المسيح[1]. والاعتراضات علـى الخرافـة أكثـر إسلامية من روايتها والتسليم بها[2]. وكذلك التسليم بأن الآلهة لا تنفع ولا تضر[3].

يظهر الإسلام كدين طبيعى ليس فى حاجة إلى وحى. بل إن الوحى تأكيد على الطبيعة مثل رفض وأد البنات قبـل الإسلام وتأكيد ذلك بعده[4]. وتبدو بعض شرائع الإسلام متفقة مع عادات العرب وحياتهم الصحراوية. فالتجارة قاسية على النساء، ويقوم به الرجال[5].

وإذا كان القارئ العربى الحديث هو المقصود بالحديث فإن المستشرق الأجنبى واهتماماتـه لا تغيـب أيضـا عـن الذهن[6]. فقد أطال "على هامش السيرة" فى تفصـيل البيئـة

---

(١) السابق جـ ١/٥٩-٦١.

(٢) "وإن آلهتنا هؤلاء الذين هم وسطاؤنا عند الله باطل لا يملكون لأنفسـهم ولا يملكون لنا نفعا ولا ضرا"، السابق جـ ٣/٧٨.

(٣) "يرى وجوه الملائكة ويسمعهم يقولون له ولأمثاله الذين يصـرعون الآن فى ذات الله وهم يفتحون لهم أبواب الجنة، سلام عليكم طبتم فادخلوهـا خالدين"، السابق جـ ٣/١٠٧.

(٤) السابق جـ ١/٣٢.

(٥) السابق جـ ١/٥٤-٥٨.

(٦) الفيلسوف الحائر، جـ ٢/١-١٣٦.

النصرانية التى ظهر فيها الإسـلام ونـزل فيهـا الـوحى. والإطالة فيها جعل للعوامل الخارجية الأولوية على العوامـل الداخلية. وهى وجهة نظر المستشرقين. وتـذكر الرهبانيـة كإطار روحى لغار حراء[1]. فالإسلام خروج مـن البيئتـين الوثنية والنصرانية.

وهى البيئة اليونانية الرومانية التى أعجب بها الكاتـب فى "مستقبل الثقافة فى مصر". فاليونان أهل العقل والمنطـق والبحث عن الحقيقة. والبرهان على صدق الوحى هو بحـث اليونان والرومان عنه والوصول إليه عـن طريـق العقـل. ويذكر سقراط وأبيقـور ومحـاورة "فيـردون"[2]. وأسـماء الشخصيات الروائية يونانية مثل انـدروكليس وكلكـراتيس ونسطاس. والحديث عـن آلهـة اليونـان كمـا عرضـتها الأساطير. ويذكر سوفسطائيو اليونان مثل جورجياس. ويمدح فلاسفة اليونان وحسن استعمالهم للعقل. وتذكر المناقشات بين الشكاك اليونان فى محاورات فلسفية انتهت بيقين الإسـلام. وتبرز ثقافة الكاتب اليونانية كمصدر فـى كتابـة السـيرة.

---

(١) السابق ص٤١.

(٢) السابق ص٢٦-٢٧.

فماركيوس أورليوس الحكيم الرومانى كان يبحث عن الحقيقة كما كان يبحث عنها الرسول فى غار حراء. ثم تتم المقارنة بين اليونانى "الفيلسوف الحائر" والعربى "راعـى الغـنم"[١]. والرمز أن الرسول راعى أمة. ويستمر هذا الجو اليونـانى الرومانى من الجزء الثانى كله حتى الثالث.

وتُستعمل الشواهد الشعرية فى السـيرة[٢]. وتسـتخدم بعض العبارات الإسلامية من الفرق الكلامية للتصوير مـن أجل إضفاء الجو الإسلامى على السيرة مثـل "مـلأ الأرض عدلا كما ملئت جوارا". وهى العبارة الأثيرة عند الشيعة عن وظيفة الإمام[٣].

وتُستعمل الآيات القرآنية كمصدر للمعلومات باعتبارها تقص عن وقائع وكما هو معروف فى أسباب النزول مثـل تقبيح الاستغفار للمشركين فى آخر الجزء الاول[٤]. ويـذكر

(١) السابق ص١٣٨-١٧٩.

(٢) السابق جـ٣/٥٦-٥٧.

(٣) السابق جـ ١/٨١.

(٤) **﴿ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كـانوا أولـى قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم. ومـا كـان اسـتغفار**

أول ما نزل من القرآن ﴿**اقرأ باسم ربك الذى خلـق، خلـق الإنسان من علق، اقرأ وربك الكرم الذى علم بالقلم، علـم الإنسان ما لم يعلم**﴾[1]. وتشجيعا للرجال تذكر آيـة ﴿**مـن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه. فمـنهم مـن قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا**﴾[2]، وتأكيـدا للنضال والعقاب ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بـه، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين. واصبر ومـا صـبرك إلا بالله، ولا تحزن عليهم ولا تك فى ضيق مما يمكـرون. إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون**﴾[3].

ويستشهد بالقرآن فى أزواج الرسـول بآيـات: ﴿**وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك، واتق الله، وتخفى فى نفسك ما الله مبديه، وتخشى النـاس والله أحق أن تخشاه. فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكهـا لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيـائهم إذا**

إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه. فلما تبين له أنه عدو الله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم﴾، السابق جـ ١٩٤/١.

(١) السابق جـ ٥٠/٣.

(٢) السابق جـ ١٦٠/٣.

(٣) السابق جـ ١٨٣/٣.

قضوا منهم وطرا وكان أمر الله مفعولا﴾ وكذلك آية **﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم لكن رسول الله وخـاتم النبيـين، وكان الله بكل شىء عليما﴾**[1].

كما تظهر بعض العبارات على منوال الآيات مثل "من شاء فليشك، ومن شاء فليستيقن"[2].

كما يستعمل الحديث لكتابة السيرة وهو دور بين القول والشخص. فالقول من الشخص، والشخص صاحب القـول. وهو أقرب إلى السيرة الذاتية منه إلى علم السيرة. وربما هو حديث مختلق[3]. وأيضا يذكر حديث الرسول فى لوعة فراقه لإبراهيم ابن مارية القبطية "لو عاش إبراهيم لوضعت الجزية عن كل قبطى"[4].

خامسا: خاتمة - من الرسول إلى الرسالة.

علم السيرة عند المحدثين السيرة السياسـة والسـيرة الاجتماعية بما فى ذلك السيرة الأدبية ...الخ يتجـدد بتجـدد العصور. ليس إسقاطا من كل عصر بل هو تحديث للرؤية،

---

(١) مثل قول الرسول "وهذا شوق الحبيب إلى حبيبه"، السابق جـ٣/٢٢٩.

(٢) السابق جـ٣/٧١.

(٣) السابق جـ٣/٢٢٧-٢٢٨.

(٤) السابق جـ٣/٢٤٣.

وتنوع فى المنظور، وإعادة توظيف العلوم القديمـة خاصـة النقلية منها فى خضم أحداث العصر. فالتراث ليس غاية فى ذاته بل وسيلة لتحقيق غاية أخرى، هو التقدم فى كل عصر، والنهضة فى كل زمان. ومع ذلك يظل للسيرة حدودها بـل وخطورتها حتى مع تحديثها وتجديـدها وإعـادة قراءتهـا وتوظيفها.

فمازالت تقوم على عبادة الشخص وتعظيمه وإجلالـه وليس الكلمة. مازالت تعطى الأولوية للرسول على الرسالة، وللنبى على النبوة، وللوسيلة على الغايـة، وللحامـل علـى المحمول، وللحديث على السيرة كما حدث عندما تحول السيد المسيح من الكلمة إلى الشخص، ومن الأقوال إلى الأفعـال، ومن الموعظة على الجبل إلى ابن الإنسـان. لـذلك كانـت الوهابية على حق عندما رفضت تعظيم أحد من البشر بمـا فى ذلك الرسول والتوسط به بين الإنسان والله، والاحتفـال بالمولد النبوى، والتواشيح فى مدحه، والأدعية له مثل "أغثنا يا رسول الله"، "أعنا يا رسول الله"، "يا حبيبى يا رسول الله". وكانت المعتزلة قد رفضت من قبل الشفاعة والبشارة إيثـارا لقانون الاستحقاق.

وكان الرسول نفسه قد حذر من التركيز على شخصه وتعظيمه وإطرائه "لا تطرونى كما أطرت النصارى عيسى بن مريم". فهو بشر مثل باقى البشر "ما أنا إلا ابن امرأة كانت تأكل القديد". وبعد موته أصيب الصحابة بصدمة لدرجة اعتقاد البعض أنه سيعود كما عاد عيسى بن مريم أو أنه رفع إلى السماء كما رفع، لولا أن ذكرهم عمر"من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حى لا يموت".

وقد نبه القرآن الكريم على ذلك أيضا. فلم يذكر "محمد" كشخص إلا أربع مرات. الأولى هو رسول مثل من كان قبله من الرسل دون أن تكون له ميزة خاصة عليهم، ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل**﴾. والثانية أن الرسالة قد نزلت عليه ﴿**وآمنوا بما أنزل على محمد وهو الحق من ربهم**﴾، وليس الرسول. والثالثة عدم نسبة محمد لأى من الناس حتى لا يكون له فضل على غيرهم، ﴿**ما كان محمد أبا أحد من رجالكم**﴾. والرابعة أنه وسط قوم يتراحمون فيما بينهم وذو بأس على المعتدين ﴿محمد رسول

الله والذين معه أشداء على الكفار، رحماء بينهم﴾[١].

علم السيرة كله فى حاجة إلى إعادة بناء من "الشخص إلى المبدأ" حتى يعود الرسول إلى وضعه الطبيعـى دون أن يطغى على الرسالة. وربما تشخيص الرسالة هو أحد أسباب تشخيص نظام الحكم فى شخص الحاكم. بل إن دولا بأكملهـا تسمى باسم حاكمها أو العائلة التى ينتسب إليها. وربما يكون أحد أسباب التوحيد بين الشخص الـرئيس والمؤسسـة فـى الأسرة والمجتمع، فى المدرسة والجامعة، فى الوزارة وفـى الإمارة. فكل شئ يحدث بأمر السيد الـرئيس ابتـداء مـن تنظيف الشوارع وحسن عرض الأزيـاء حتـى السياسـات الرئيسية للبلاد فى قضايا الحرب والسلام[٢].

---

(١) ذكر لفظ "النبى" (٤٣) مرة، و"الرسول" (٣٠٦) مرة بمعنـى الوظيفـة، الرسالة والنبوة وليس بمعنى الشخص.

(٢) هذا هو الجزء الرابع بعنوان "من الشخص إلى المبدأ" فى "من النقل إلـى العقل" لإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: القـرآن والحـديث والتفسـير والسيرة والفقه.

الإســـلام الليبـــرالى
قراءة إيضاحية فى فكر العقــاد

يصعب تصنيف بعض المفكرين المعاصرين فـى أى من التيارات الثلاثة المعروفـة، الإصـلاحى الـذى أسسـه الأفغانى والذى يبدأ بالدين، إذ لا يتغير شىء فى الواقع إن لم نبدأ بالدين أولا، أو الليبرالى الذى أسسه الطهطاوى وخيـر الدين التونسى والذى يبدأ بالدولة، إذ لا يتغير شىء فى الواقع إن لم نبدأ ببناء الدولة الحديثة أولا، أو التيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل والذى يبدأ بـالعلم الطبيعـى، إذ لا يتغير شىء فى الواقع إن لم نبدأ بالعلم والفصل بـين الـدين والدولة أولا.

فالعقاد كاتب إسلامى، سليل سعد زغلول، تلميذ محمد عبده، يعيد كتابة التاريخ الإسـلامى، عبقريـة الصـحابة، والعقائد والمذاهب، والحضارة والتراجم. وهو أيضا كاتـب ليبرالى يدافع عن الليبرالية، وصاحب نزعة إنسانية، ويقدس الحرية. كان من أقطاب حزب الوفد وأحد أعضائه الصاخبين فى البرلمان. وهو أيضا لا يبتعد كثيرا عن النظرة العلميـة

التى تتبنى بعض المناهج الحديثة مثل المنهج التاريخى والمنهج النفسى والمنهج النقدى والمنهج المقارن.

هو كاتب على مفترق الطرق وعلى حافة التيارات الثلاثة، بين الإسلام، والليبرالية، والحداثة. وهو غزير الإنتاج، علامة من علامات تاريخ مصر الحديث. يمثل أزهى فترة فى تاريخها، العصر الليبرالى، عصر شوقى وحافظ، ومحمد حسين هيكل وخالد محمد خالد، وعبد الوهاب وأم كلثوم، وحرية الصحافة والبرلمان، والجمعيات العلمية والأدبية، والحركة الوطنية، والنضال من أجل الحرية والاستقلال.

والقراءة الإيضاحية شكل أدبى من علوم الحكمة القديمة وهو العرض الواضح. وهو بيان الغرض من نص أو من مؤلف أو من عدة مذاهب كما فعل الفارابى من قبل[1]. وتتضمن عرض كتاباته من حيث الموضوعات والمناهج والنزعات.

---

(١) انظر: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثانى التحول، الفصل الأول: العرض.

أولا: الموضوعات.

وتتضمن "إسلاميات" العقاد عدة موضوعات للدفاع عن الإسلام، وبيان حقيقته، وبطلان اتهامات خصومه كما هو الحال فى "حقائق الإسلام وأباطيل خصومه"، وأيضا "ما يقال على الإسلام".

وتبرز أهم الموضوعات التى يتساءل عنها الغرب مثل الصلة بين العقل والإيمان فى "التفكير فضيلة إسلامية"، دفاعا عن العقلانية كمطلب داخلى، ودفعا لاتهام خارجى. وضد اتهام الإسلام بأنه مجرد دين لا يعرف العقلانية كتب أيضا "الفلسفة القرآنية". فالقرآن فلسفة، والوحى فكر، والإيمان نظر.

ويكتب ضد الاتهام الشائع بأن الإسلام إنما هو فرقة يهودية مسيحية عربية. صدر "مطلع النور" لإثبات الفرق النوعى بين الجاهلية والإسلام، بين اليهودية والنصرانية والوحى الجديد. فالتاريخ ليس اتصالا دائم بل انفصال أيضا، وليس تطورا فقط بل طفرة. هو التاريخ المنبثق، والتاريخ النموذج.

و"الديموقراطية فى الإسلام" رد على اتهام الإسلام

والذى مازال سـائدا حتـى الآن بـأن الإسـلام لا يعـرف الديموقراطية. وقد تراكم ذلك عبر التـاريخ حتـى صـور الإسلام بأنه كان أساس النظم التسلطية التى توالت على العالم الإسلامى منذ الأمويين حتى الثورات العربية المعاصرة.

وإذا تزاهت الحضارة الغربية بأنها حضارة الإنسـان، والإعلان العالمى لحقوق الإنسان، فى حين أن الحضـارات الأخرى الشرقية، والإسلامية منها، عرفت حضارة "الله" مما جعل حقوق الإنسان فيها مخترقة وكما كتب محمد بن عبـد الوهاب "كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد"، صـدر "الإنسان فى القرآن"، دفاعا لاشعوريا عن مركزية الإنسان فى الحضارة الإسلامية، وتأكيدا لخلافة الإنسان الله فـى الأرض واستئنافا لما قاله الصوفية خاصة ابن عربى والجيلـى عـن "الإنسان الكامل".

ويقال أيضا أن الحضارة الغربية هى حضارة المرأة، وأنها هى التى تدافع عـن حقـوق المـرأة فـى حـين أن الحضارات الأخرى، ومنها الإسلامية، هى حضارة الرجل، والمرأة ما هى إلا شىء وموضوع جنسى، المرأة العضـوية فى الحيض والنفاس والولادة والطهارة وعدم جواز اللمس أو

النظر، والزواج والطلاق والميراث والشهادة والرئاسة. لذلك صدر "المرأة فى القرآن" لبيان مركزيتها واحترامها كقيمة فى ذاتها، وتفضيل مريم على نساء العالمين.

ومـع العقائـد والمـذاهب الدينيـة هنـاك أيضـا الأيديولوجيات السياسـية التـى يعارضـها الإسـلام مثـل "الشيوعية والإنسانية". وتعنـى الإنسـانية هنـا الرأسـمالية ودعواها بأنها نزعة إنسانية تحافظ علـى حريـة الإنسـان وكرامته. ويتكرر نفس الموضـوع فـى "لا شـيوعية ولا استعمار". فهناك فرق بين الشيوعية والاشتراكية. والاستعمار هو أعلى مرحلة من مراحـل الرأسـمالية. ويعظـم النقـد للشيوعية فى "أفيون الشعب" وهو الموقف المقتضب لموقـف الماركسية من الدين فى نصف عبارة "الدين أفيون الشـعب" دون النصف الثانى "وزفرة المضطهدين"، مثل من يقول "ولا تقربوا الصلاة". فالدين يلعب دورين متناقضـين، الأول أداة قهر للحكام، وتعويض للناس عن مآسى الدنيا بنعيم الآخـرة. والثانى ثورة على الاضطهاد والظلم ضد نظم القهر والتسلط. ولما ظهرت الفاشية والنازية والصهيونية كنظم حكم تسلطية عنصرية صدر "الحكم المطلق فى القرن العشرين" ورموزه،

فرانكو فى أسبانيا، وأتاتورك فى تركيا، وموسـولينى فـى إيطاليا، وبسمارك فـى ألمانيـا، ونـابليون فـى فرنسـا، و"الصهيونية العالمية"، و"هتلر فى الميزان" وموقف النازيـة من الدين فى "النازية والأديان".

لم يكن التاريخ الإسلامى أو الحضـارة الإسـلامية أو العقائد والمذاهب فقط هى مجالات الكتابة بل أيضـا النقـد الأدبى خاصة الشعر فى "ابن الرومى"، و"رجعة أبى العلاء"، و"أبو نواس"، و"عمر بن أبى ربيعة"، و"جميل بثينة". بل امتد مفهوم الأدب إلـى الأدب الشـعبى فـى "جحـا الضـاحك المضحك". بالإضافة إلى قرض الشعر.

والعقاد كاتب أكثر منه مفكرا أو فيلسوفا بالرغم مـن مساهماته الفلسفية عن "الشيخ الرئيس ابن سينا"، و"الغزالى"، و"ابن رشد"، مجرد عرض لفلاسـفة، إشـراقى وصـوفى وعقلانى، دون أخذ موقف لصالح أحدهما ضد الآخر.

ولما كان القـرن العشـرين عصـر الأيـديولوجيات الكبرى، الاشتراكية والرأسمالية، وظهور النازية والفاشـية. واندلاع حرب كلفت الغرب أربعة مليون قتيل ظهر "الإسلام فى القرن العشرين" كأيديولوجية ثالثة بديلة عن الأيديولوجية

الشرقية الاشتراكية، والأيديولوجية الرأسمالية الغربية. وقـد لعب الإسلام هذا الدور من قبل عندما ظهر أولا كأيديولوجية ثالثة بين الفرس شرقا والروم غربا فى "الإسلام والحضـارة الإنسانية" ومساهمته فى صنع التراث الإنسانى قدر مساهمة الغرب. وليس الإسلام فقط للعرب والأفارقة والأسيويين بـل هو دعوة عالمية لكل البشر فى "الإسلام دعوة عالمية". وقـد ساهم الإسلام فى حركات التحرر الحديثة، واستطاع القضاء فى عقدين من الزمان على الاستعمار الغربى الذى دام قرنين فى "الإسلام والاستعمار". كما ساهم الإسـلام فـى تحـول الحضارة الغربية من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة عبر ترجمة العلوم العربية والإسلامية، الرياضية والطبيعيـة إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية.

ثانيا: المناهـج.

وتستعمل مناهج جديدة فى هذه الكتابات لا تقل أهميـة عن الموضوعات الدينية أو السياسية. فقد اسـتعملت أربعـة مناهج جديدة هى:

١- المنهج النفسى. وقد تم اسـتعماله بوضـوح فـى

العبقريات. وهو منهج يجمع بين صفات الجسم والنفس والتى يجمعها المزاج طبقا لما كان سائدا فى الغـرب فـى ذلـك العصر وهو علم النفس الجسـمى "السـيكوفيزيقى"، ولـيس المنهج النفسى الخالص فى علم النفس الوصفى أو علم النفس الظاهرياتى. كما يتم تطعيم المنهج النفسى الجسمى بمفـاهيم فلسفية أخرى مثل الطبيعة الإنسانية باعتبارها أريحية ونخوة. فالطبيعة ليست مفهوما ماديا بل هى طبيعة حية أخلاقية تتوق إلى الكمال. بها نقص وكمال، سلب وإيجاب.

ومن ضمن آليات المنهج النفسى المستعمل هو مفهـوم "مفتاح الشخصية". فلكل شخصية "مفتاح" أى سـمة رئيسـية ودافع موجه. فهو عند أبى بكر الإعجاب ببطولة النبى، وعند عمر الجندى، وعند على آداب الفروسية، وعند عثمان التوتر بين القيم والحوادث، بين الإسلام والجاهليـة، وعنـد خالـد الجندية والحيوية، وعند عمرو التجارة والإمارة والسياسـة، وعند معاوية الدهاء والحكم والسلطة، والعظمـة والقـدرة. وبلال هو داعية السماء ضد العنصرية. أمـا الحسـين فهـو رومانسية التاريخ، الشعر والثورة، وجمال الروح، ومثاليـة البشر، والتحول من الدنيا إلى الآخرة.

تم تطبيق هذا المنهج الجديد فى العبقريـات لدراسـة الصحابة. فالبطل صانع التـاريخ كمـا هـو الحـال فـى الأيديولوجية الليبرالية كما وصف كارلايـل فـى "الأبطـال والبطولة". محمد والصديق وعمر أبطال صـنعوا التـاريخ. التاريخ تصنعه الشخصيات مثل علـى والحسـين وفاطمـة وعثمان والصديقة (عائشة) وخالد وعمرو ومعاوية وبلال، لا فرق بين صحابى وخليفة وسيد الشهداء وأم المؤمنين والقائد المغوار والسياسى الداهية والزهراء. والشخصية حياة وفكر، فرد وقدوة[١].

٢- المنهج التاريخى. وهو المنهج الذى كـان سـائدا أيضا فى الغرب خاصة فى القرن التاسع عشر وامتداداته فى الوضعية الاجتماعية فى القرن العشرين. ويقتـرن المـنهج التاريخى بالجغرافيا فى وصف البيئة الجغرافيـة. فالتـاريخ للزمان فى تفاعله مع المكان مما يفسر هجرة إبـراهيم مـن الشمال إلى الجنوب.

ويبدو المنهج التاريخى بوضوح فى "الله، كتـاب فـى

---

(١) هناك اثنتا عشر عبقرية: محمد، الصديق، عمر، على، الحسين، فاطمـة، عثمان، الصديقة (عائشة)، خالد، عمرو، معاوية، بلال.

نشأة العقيدة الإلهية". فالأفكار تنشأ فى التاريخ، وتتطور فيه. تنشأ فى الأرض ولا تهبط من السماء. تتكون بتفاعل الـذهن مع الواقع من أجل إيجاد نسق معرفى يخلقه الإنسـان كـى يعيش فى وفاق مع الطبيعة. تنشأ الفكرة فى الذهن ثم تتطور طبقا لمراحل الوعى الذاتى والوعى الكونى. ويتضح ذلك من تطور مفهوم الله لدى الشعوب القديمة فـى مصـر والهنـد والصين واليابان، وفارس وبابل واليونان حتى وصولها إلى اليهودية والمسيحية والإسـلام. ويبـدو المـنهج التـاريخى الجغرافى فى "عقائد المفكرين"، العلماء والأدباء والفلاسـفة وتطورها فى إطار تاريخى جغرافى. وهو مـنهج طبيعـى حيوى يستعمل لغة الحياة فى النبات والحيوان والإنسان. ففى "مجمع الأحياء" تظهر الحياة فى اليمامة والثعلـب، والقـرد والأسد، والمرأة والإنسان، والطبيعة كما ظهـر ذلـك عنـد الجاحظ فى كتاب "الحيوان". ولا ضـير أن يجمـع المـنهج التاريخى بين التاريخ والأسطورة. فالأسطورة عنصر مكمل للتاريخ وأحد مصادره مثل الدراسات عن المرأة فى "الإنسان الثانى" و"هذه الشجرة" وما بها من رموز للغوايـة والجمـال والحق، و"إبليس" وما يتضمن مـن صـور الشـيطان عـن

المحظور فى الثقافة الشعبية وفى الأدب والفـن وممارسـة الدين فى الحياة اليومية.

والوحى مرتبطا بالزمن أساس رؤية وضع المرأة فـى القرآن بالمقارنة بوضعها فى العصر الجاهلى أو الحضارات المجاورة. كما ظهر المنهج التاريخى الدفاعى التقليدى فـى "أثر العرب فى الحضارة الأوروبية" من أجـل إثبـات أثـر الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية، وهو مـا لا ينكره أحد، وربما دفاعا لاشعوريا على هجوم الاستشراق على الحضارة العربيـة الإسـلامية واتهامهـا بالنقـل دون الإبداع، وقصر مهمتها على نقل الحضـارة اليونانيـة مـع تشويهها والخلط بين نصوصها إلى الحضارة الغربية. فكمـا تأثر العرب باليونان أثروا فى الغرب الحديث، فـى اللغـة والعلم والفكر والعمران. كما اسـتعمل المـنهج التـاريخى الدفاعى فى "الثقافة العربية"، وإثبات نهاية المعجزة اليونانية فى تفاعل متبادل بين الشام وشبه الجزيرة العربية.

٣- المنهج المقارن. ويتحول المنهج التـاريخى إلـى منهج مقارن فى دراسة تاريخ الأديان، المـذاهب والعقائـد، والأيديولوجيات السياسية. ويحيل إلى الثقافة الغربية كإطـار

مرجعى وشخصيات مثل كارلايل وبنتام وبرجسـون. لـيس الإسلام دينا فريدا غريبا بل يدرس فى إطار تاريخ الأديـان المقارن. فمحمد آخر الأنبياء، بداية بإبراهيم "أبو الأنبيـاء"، وقبل عيسى فى "حياة المسيح". ويدرس أبو الأنبياء فى إطار مقارن يهودى مسيحى إسلامى صابئى وفى إطـار التـاريخ القديم. إبراهيم صورة عند المؤرخين وليس فقط اعتمادا على الحفريات. والأنبياء هـم "مجمـع الأخيـار"، دورات حيـاة الإنسان الأول مع "إبليس" و"هـذه الشـجرة". وفـى مقابـل الإنسان الأول هناك "الإنسان الثانى". وتدرس "حياة المسيح" من مخطوطات البحر الميت فى وادى قمران. ويقارن بـين صورته فى اليهودية والمسيحية والإسلام، فى التوراة وفـى الأناجيل.

٤- المنهج التحليلى. ويتضح فى بعـض الدراسـات الإسلامية. ولا يعنى منهجا تحليليا خاصا للغة أو للمعانى أو للواقع الاجتماعى بل تحليل الموضـوعات وعرضـها فـى جزئيات. ففى دراسة "الشيخ الرئيس ابن سـينا" تـُعرض موضوعات الحرية والنفس والخير والطـب والعلـم والأدب كما هو الحال فى الكتب الجامعيـة والمدرسـية المقـررة.

وتعرض دراسة "ابن رشد" نكبته مع العلم والعقل والشروح، جمعا بين الشخصية وفكرها، دون تفصيل محكم لفكر ابـن رشد الشارح والملخص والجامع، والمدافع عن الفلسفة فـى "تهافت التهافت"، والمدافع عن ضرورة النظر فـى "فصـل المقال"، وفى نقد علم الكلام وخطورته على حريـة الفكـر وعمل العقل والنظر إلى الطبيعـة فـى "منـاهج الأدلـة". والدراسة عن الغزالى مجرد محاضرة عامة للتعريف به من غير متخصص لعموم القراء.

٥- المنهج النقدى. كما يستعمل المنهج النقـدى فـى الدراسات الأدبية دون الالتزام بمنهج معين باسـتثناء رسـم الشخصيات والانطباعات الجماليـة العامـة عـن الشـعر والشعراء. فلم تكن المناهج الأدبية المتنوعة قد ذاعـت بعـد مثل البنيوية واللغوية والوصفية. ولم يـتم تطبيـق المـنهج الاجتماعى نظرا للعداء الكامن للماركسـية، وقـد ارتبطـت ارتباطا عضويا بالمنهج التاريخى الاجتماعى. لـم يتجـاوز المنهج النقدى التراجم والسير التقليدية بالإضافة إلى دراسـة الأدب بالشواهد الأدبية خاصـة الشـعرية. فـالأدب مـنهج وموضوع فى آن واحد. والأسلوب أدبـى مـؤثر، عـاطفى

إنسانى، يؤثر فى القارئ فيجعله يتعاطف مع موضوعه.

٦- المنهج الدفاعى. واستمرت مناهج تقليدية مثل المنهج الدفاعى بسبب الاتهامات الموجهة إلى الإسلام، تاريخا وحضارة، عقيدة وشريعة، شعوبا وقبائل من المستشرقين. وقد ظهر ذلك فى "حقائق الإسلام وأباطيل خصومه" فيما يتعلق بالاتهامات الموجهة إلى الإسلام فى العقائد والمعاملات، والحقوق، والحرية، والرق، والأسرة، والحرب. والدفاع عن الإسلام أحد دوافع الإصلاح ونشأة الفكر الإصلاحى ضد اتهامات المستشرقين للحضارة الإسلامية بالجدب والنقل وغياب الإبداع، وبأنها تعبير عن العقلية السامية، وكما وضح ذلك أيضا عند مصطفى عبد الرازق من تلاميذ محمد عبده.

٧- المنهج النصى. كما استعمل المنهج النصى الذى يعتمد كثيرا على الحجج النقلية، الآيات والأحاديث. وهو قريب من المنهج الدفاعى الذى يعتمد على حجج لا يؤمن بها الخصوم المراد إقناعهم والرد عليهم. يستنبط الواقع من الفكر، والظواهر الاجتماعية من النص، ويهرب إلى النص للعجز عن تحليل الواقع الاجتماعى فى حين أن المنهج

النصى ذو حدين. إذ يستطيع الخصم أيضا أن ينتقى من النصوص ما يشهد له ويعارض به خصمه ثم يتم التراشق بالنصوص ويضيع الموضوع، والكل إلى رسول الله منتسب. فى حين أن النقل لا يتم الحجاج به إلا استنادا إلى العقل. وإن كل الحجج النقلية، مهما تضافرت، لإثبات شىء انه صحيح ما أثبتته، وظل ظنيا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة. فالحجة النقلية خاضعة لقواعد اللغة ومنطق الاشتباه: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد، الخاص والعام، الأمر والنهى. فى حين أن الحجة العقلية واحدة، بديهية لا تحتمل التأويل.

ثالثا: النزعات.

وتبدو فى كتابات العقاد ثلاث نزعات رئيسية: النزعة الإصلاحية، والنزعة العصرية، والنزعة الإنسانية.

١ - النزعة الإصلاحية. وتتمثل فى قراءاته للتاريخ الإسلامى. فقد كان نظام الحكم فى عهد الصديق وعمر نموذجا للحكومة العصرية، والمدافع عن المصالح العامة، والقابل للواقع المحلى الذى اعتاد عليه الناس قبل الإسلام مثل

الدواوين والخراج والتشريع الطبيعى. وكانت عائشة نمـوذج المرأة المعاصرة فيما يتعلق بحقوق المرأة، العربية المسـلمة الخالدة. وفى "المرأة فـى القـرآن" تظهـر نفـس الـدعوة الإصلاحية فى تناول موضوعات السرائر والإماء، والحقوق والحجاب، والزواج والطلاق، والدرجة التى للرجـال علـى النساء. وفى "الإنسان فى القرآن" يتم الحديث عن الإصـلاح فى الإسلام، وضرورة تفسير القرآن فى العصـر الحـديث مقارنة بوضع الإنسان فى التـاريخ. كمـا تتجلـى النزعـة الإصلاحية فى التاريخ الإسلامى، وهو تاريخ وطنى ليبرالى يمثله سعد زغلول. فالوطنية أساس الإسلام وركيزته. وقـد خرجت معظم الحركات الوطنية من جبة الحركة الإصلاحية. فقد وضع الأفغانى شعار "مصر للمصـريين"، ودون محمـد عبده برنامج الحزب الوطنى. وسعد زغلول من تلاميذ محمد عبده. ولم تنفصل الحركة الوطنية المصرية عند مصـطفى كامل ومحمد فريد عن الولاء لدولة الخلافة.

٢- النزعة العصرية. وتبدو المعاصرة فى "الإسـلام فى القرن العشرين" وتناول موضوعات الطاقة، والفضـاء، وحكم العالم، وغاية النوع، والآلة، وأفريقيا، وآسـيا. وهـى

موضوعات متفرقة فى العلوم الطبيعية والإنسانية لا رابـط بينها. إنما هى قراءات عصرية أو "ساعات بـين الكتـب"، ومعرفة موقف الإسلام المعاصر منهـا. فالصـديق وعمـر نموذجان للدولة العصـرية فـى الإسـلام. والديموقراطيـة والعالمية نزعتان عصريتان فى الإسلام. والحرية الإنسـانية للإنسان والأرض تجعل الإسلام متفقا مع أحـداث العصـر. فالإسلام حارس للمصالح العامة. وهناك تعاطف مع الفكـر الشيعى باعتباره نموذجا للنزعة العصرية فى حب آل البيت والمعارضة السياسية والذرية الفاطمية. الحسين أبو الشهداء، وفاطمة الزهراء والفاطميون.

٣- النزعة الإنسانية. وتبدو النزعـة الإنسـانية فـى العبقريات. فمحمد ليس فقط النبى أو الرسول بل الإنسـان.، البليغ والصديق والرئيس. وهو الزوج والأب والسيد والعابد والرجل. وإبراهيم أبو الأنبياء هو خليـل الـرحمن وخليـل الإنسان. والصحابة ليسوا فقط خلفاء بل أيضا بشر. فالصديق فى بيته إنسان بالرغم من اخـتلاف النمـاذج بـين المثـال والواقع. وهو التقابل بين أبى بكر وعمر، بين النبى والزعيم. فقد أحب أبو بكر محمد النبى، وأحب عمر محمـد الـزعيم.

ولكل ثقافته الإنسانية. ثقافة الصديق الكلام، وثقافـة عمـر الشعر. وثقافة على السنة والخلق وإقامة الحق. وثقافة عثمان الشعر والأنساب. وطوالع البعثة المحمدية، عبد الله وآمنـة، كانت تبشر بدين الإنسانية. والإسلام حضارة إنسانية تقـوم على العقل والبرهان والعلم.

وأخيرا تتميز كتابات العقـاد بالـدعوة إلـى التفكيـر وإعمال النظر فى موضوعات الحضارة الإسلامية، وتبنـى عدة مناهج عصرية أو تقليدية تعيد تقويم الإسـلام بأسـلوب واضح وعلى نحو رومانسى أسوة بالتراث الوطنى الليبرالى الإنسانى عند محمد حسين هيكل وأحمد أمين. بها جراة فـى النقد والتخلى عن الزخم التاريخى الفظ القديم، الثقيـل علـى النفس، العويص فى الفهم، الخالى من العصرية. وشتان بين القارئ والمقروء نظرا لبعد المسافة الزمنية بينهما. وتمثـل نوعا من البحث العلمى الرصين والتحليل العقلانى المقبول. يقنع القارئ ويدخل إلى نفسه عن طيب خاطر، وبتعاطف مع الموضوع وإعجاب بالكاتب. تنبعث منهـا روح الإصـلاح الليبرالى، وتؤسس الإسلام المستنير، استئنافا لمحمـد عبـده ومحمد حسين هيكل. متواصلا مع خالد محمد خالد قبـل أن

يرتد سلفيا فى أواخر حياته. وتعبر عن تيار سياسى وطنى تجسد فى ثورة ١٩١٩. فقد تربى الكاتب فى بيت سعد زغلول كما تربى محمد عبد الوهاب فى منزل أحمد شوقى. والكاتب عصامى النشأة والتكوين. لم يتلق تعليما جامعيا فى المرحلة الأولى أو فى الدراسات العليا. كون نفسه بنفسه دون علم كبير باللغات الأجنبية مع نقص المراجع والمصادر الأولى. ومع ذلك كان كاتبا موسوعيا يضرب فى كل مكان، فى الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية وحياة المسلمين المعاصرة. كان نافذة على العالم لعدة أجيال قادمة ومازال. وكان صالونه يمثل ملتقى له لاستئناف دوره عند المعجبين به. ينطلق من صعيد مصر إلى شمالها. ويشع من الجنوب كما شعت طيبة من قبل. ومنها خرج الجنوبى.

مع ذلك لم يتح للكاتب التوثيق العلمى الحديث والإحالة فى الهوامش إلى المصادر والمراجع. ولم يقم بتخريج الروايات كما يفعل الأزهريون المعاصرون. أخذ مواقف حاسمة، وأصدر أحكاما قاطعة بالرفض ضد المنهج المادى والتحليل الاجتماعى والماركسية. وهى الأحكام التقليدية التى سادت الإصلاح منذ الأفغانى ضد الشيوعيين "الكومينست"،

والاشتراكيين "السوسيالست"، والعدميين "النهيليست" المتهمة جميعا بالكفر. لم تخل كتاباته من بعض المناهج الدفاعية ونوايا التقريظ. كما تسود الكتابات بعض النزعات التقليدية عن الرسول والأعياد ورمضان والصيام. فلا يوجد ميزان متعادل فى حركات الإصلاح بين القديم والجديد، والمحافظة والتجديد. ومازال الحديث عن المعجزات قائما دون التعرض لها بالنقد أو بالتجاوز. والأسلوب هو الأسلوب الثقافى العام لمخاطبة الجمهور العريض دون تخصص دقيق فى التاريخ أو الحضارة أو الفلسفة أو العقائد أو المذاهب السياسية.

الإصلاح الليبرالى مهمة عدة أجيال منذ رواد عصر النهضة الأوائل، الأفغانى والطهطاوى وشبلى شميل حتى الجيل الثانى محمد عبده، والجيل الثالث عند طه حسين ومحمد حسين هيكل والعقاد. ثم توقف عند خالد محمد خالد. المهم أن يتطور ويستأنف من جديد دون خصومة مع الاشتراكيين أو القوميين. ويتحول من الإسلام المستنير إلى الإسلام الوطنى الثورى القادر على الحوار الوطنى بين التيارات المتصارعة، وحقن الدماء بين الإخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين. فموقعه بين الاثنين لتجاوز الاستقطاب

والخصومة فى الدين والوطن، وإنهاء الاتهامـات المتبادلـة بالتكفير والتخوين. وقد تفاقمت الأحداث فى هذا الجيل بعـد احتلال فلسطين والعراق وأفغانسـتان والشيشـان وكشـمير وسبته ومليليه مما يستدعى دورا جديدا للإصلاح الليبرالـى كى يتحول نوعيا إلـى التغيـر الثـورى. فتتحـول "كبـوة الإصلاح" فى الإسلام الليبرالى إلى "نهضة الإصـلاح" فـى الإسلام الثورى.

الإســـلام بين التــراث السياســـى القديـــم والقـــوى الدوليـــة المعاصـــرة قراءة فى بعض أعمال حامد ربيع

١- مقدمة: المؤلف والتأليف.

إن أعظم تكريم لجيل الرواد هو قراءتهم من أجل تطويرهم. فالمدح والتقريظ والتعظيم والتبجيل تقليد وتبعية ضد حوار الأجيال، والتحول من النقل إلى الإبداع. فلولا نقد أرسطو لأفلاطون لمات كلاهما. ولولا نقد اسبينوزا لديكارت لما حدثت ثورة العقل، ولما نشأ النقد التاريخى للكتب المقدسة، ولما حدث التحول من الثيوقراطية إلى الديموقراطية. ولولا نقد الفلاسفة بعد كانط والكانطيين الجدد لكانط لما عاشت الكانطية. ولولا نقد ماركس واليسار الهيجلى لهيجل لمات هيجل وماركس، ولما نشأ اليسار الهيجلى. وحدث نفس الشىء فى مراحل الوحى وتطوره من

(*) تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بمناسبة احتفالية حامد ربيع ٢٩-٣٠ يونيو ٢٠٠٣، ص٢٦١-٢٨٨.

البداية إلى النهاية. فلولا القراءة الروحية لليهودية لما نشـأت المسيحية وعاشت اليهودية. ولولا مراجعة الإسلام لليهوديـة والمسيحية معا والاستفادة من التقابل بين الشريعة والمحبـة لما استطاع الجمع بينهما والتأكيد على وحدة الدين بالرغم من مراحل الوحى طبقا لتقدم الوعى الإنسانى[1].

والمؤلف كثير الإعجاب بأساتذته وعظيم التبجيل لهـم ومعظمهم من الأجانب. بل إنه علّم الأستاذ، وتعلـم الأسـتاذ منه. فأصبح التلميذ أستاذا والأستاذ تلميذا. ويصل حد التبجيل والتعظيم للأستاذ الرومانى فى تعامله مع التراث الرومـانى أنه هو الذى فتّح عينى التلميذ العربى الإسلامى على تراثـه السياسى. وكأن الوعى بالذات هو نتيجة وعى الآخر به[2].

---

(١) أنظر كتابنا: حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٢) "أستاذى الإيطالى الأعظم "أرانجو رويز"، الإسلام والقوى الدولية ص١، "كما كنت أتمنى أن أقدم خلاصة هذه التجربة إلـى أسـتاذى الإيطـالى العظيم. لقد علمنى كيف أعيش مع التاريخ والحضارة، وقادنى إلى تراث الخبرة الرومانية وإلى مسالك ودهاليز الحضارة الكاثوليكية. ولو لم أتعلم مقارنة الحضارات ما كنت قد استطعت بقدراتى الذاتية أن أصـل إلـى اكتشاف الشفافية التى تمثلها حضارتنا الإسلامية والنبوغ الـذى تعكسـه القيادة العربية وأيضا الفشل الذى سجلته خبرة تعاملنا مع ذلك التـراث. ولكنه قد غادر عالمنا فلتكن هذه الصفحات تحية لأستاذى وتعبيرا عـن

والنص كما يكشف مضمونه الخارجى يكشف أيضـا ذات المؤلف الداخلية وإحالة العلم إلى العـالم كمـا يحيـل الموضوع إلى الذات. فيكثر المؤلف عن الحديث عـن ذاتـه وكأن العلم تجربة ذاتية وليس نسقا موضوعيا كما هو الحال عند الصوفية.

وتكثر الألقاب والوظائف لإعطاء أهمية للدراسة مـن خلال أهمية الشخص. والعالم لا يحتاج إلى الإعـلان عـن قيمته بتعدد وظائفه[1]. وتتراوح بين خمسة وواحـد. وذلـك

إخلاصى نحو رجل ساهم فى خلقى الفكرى وتكوينى العلمى"، السـابق ص٤. "التقاليد الفرنسية التى وضع أصولها أستاذنا الأشـهر ليبـرا .."، التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، ص٩.

(١) أكثر الألقاب فى "سلوك المالك فى تدبير الممالك" لأبى الربيع، تحقيـق وتعليـق وترجمة الدكتور حامد عبد الله ربيع وهى خمسـة: أسـتاذ كرسـى النظريـة السياسية، رئيس قسم العلوم السياسية، مدير مركز الدراسات الإنمائيـة بكليـة الاقتصاد جامعة القاهرة، رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية، أستاذ حر بجامعة روما. ويظهر لقبان فقط فى "الإسلام والقوى الدولية" تـأليف الدكتور حامد ربيع، أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية. ولقب واحد فى "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى" د. حامد ربيع، أستاذ ورئـيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، وأيضا فى "مستقبل الإسلام السياسى" تأليف الدكتور حمد ربيع، رئيس قسم البحوث والدراسات السياسـية والقومية.

بضم وظيفتين "أستاذ" و"رئيس قسم" فى وظيفة واحـدة إمـا الجامعة أو المعهد. ويظهر لقب "أستاذ كرسى" بالرغم مـن إلغاء الكراسى منذ بدايات الثورة الأولى فى الخمسينات. وقد يكون الاسم ثلاثيا رسميا أو ثنائيا وهو الأشهر.

وقد كتب الدراسات الأربع فـى موضـوع "الإسـلام السياسى" سواء فى التراث القديم أو فى الواقع المعاصر من أجل استشراف مستقبله فى فترة واحدة علـى مـدى ثـلاث سنوات ١٩٨١-١٩٨٣، وهى الفترة التـى أعقبـت الثـورة الإسلامية فى إيران فـى فبرايـر ١٩٧٩، ومقتـل رئـيس الجمهورية الثانية فى مصر، والعدوان العراقى على إيـران فى ١٩٨٠، والتساؤل الدولى حول جماعات العنف وحركات الجهاد والأحزاب السياسية فى جنوب لبنان التى قاومت غزو بيروت فى ١٩٨٢، وبلورة مصطلح "الإسلام السياسى" فـى الأدبيات الاجتماعية والسياسية[١].

---

(١) وهى:

أ- الإسلام والقوى الدولية، دار الموقف العربى، القاهرة ١٩٨١.

ب- التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، دار الجليل، دمشق ١٩٨٢.

كما لعبت النظم السياسية فى مصر والسودان والمغرب والسعودية والخليج بسلاح الدين وراحت ضحيته. فالدين سلاح مزدوج فى أيدى الحاكم والمحكوم. يستعمله الحاكم كأداة للطاعة. فقد كان الدين فى أيدى الحكام يعنى الطاعة والولاء والالتزام بالقواعد فى العقائد والشرائع، وتأدية الحقوق دون الحصول على الواجبات، وتطبيق الحدود للتخويف والردع. ويستعمله المحكوم كأداة للعصيان مثل "الحاكمية لله" ضد حاكمية البشر و"الإسلام هو الحل"، و"الإسلام هو البديل"، وليس الأيديولوجيات العلمانية للتحديث. و"تطبيق الشريعة الإسلامية" ضد النظم والقوانين الجائرة وهى شعارات الهدف منها زعزعة أنظمة الحكم ونزع الشرعية عنها. هذا التأويل المزدوج للدين طبقا للوظيفة المزدوجة التى يلعبها بلغة كارل ماركس، فى أيدى الحاكم "أفيون الشعب"، وفى أيدى المحكوم "زفرة المضطهدين".

جـ - شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع: سلوك المالك فى تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة، دار الشعب، القاهرة ١٩٨٣.

د- مستقبل الإسلام السياسى، مركز البحوث والدراسات العربية، أوراق مستقبلية (١)، القاهرة ١٩٨٣.

كتبت هذه الدراسات الأربع فى عصر الاستقطاب أثناء الحرب الباردة قبل سقوط النظام الشـيوعى فـى المعسـكر الشرقى. فقد بدأ الاحتلال السوفيتى لأفغانستان فـى ١٩٧٩، وثورة الحرم المكى فى السعودية فى نفس العـام. وخشـى السوفيت من قوة حركـات المقاومـة الإسـلامية وإمكانيـة انتشارها فى باقى الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسـطى قبل أن تستقل فى ١٩٩١.

ويشار إلى الحرب العراقية الإيرانية، وإلـى القنبلـة الباكستانية التى أراد الغرب القضاء عليها والانتقام من بوتو لإصراره عليها، وتبنى فرنسا قضية الدولة البربرية لإيقـاف المد الإسلامى فى المغرب العربى، وشق الصف الوطنى بين عربى وبربرى، والقضاء على التوجـه الإسـلامى حلقـة الوصل بين العروبة والبربرية[١].

٢- المنهج والأسلوب.

والمنهج المتبع هو منهج التأملات وطرح التسـاؤلات أمام النفس من أجل محاولة الإجابة عليهـا باعتبارهـا قلقـا

(١) الإسلام والقوى الدولية ص٨-٩.

داخليا، وأرقا ذهنيا. ولا تكاد تخلو فقرة أو صفحة من هذه التساؤلات. ويستطيع تحليل المضمون أن يصل إليها بسهولة. ليست الغاية منها البحث العلمى الذى يقوم على رصد الواقع بمناهج العلوم الاجتماعية والجداول الإحصائية وربما الدراسات الميدانية بل إيجاد الاتساق مع النفس والراحة الفكرية ورضا الضمير. وهى تساؤلات عامة يطرحها الفكر الإسلامى المعاصر. لذلك جاءت الأحكام عامة، القصد منها الاستجابة إلى تساؤلات الذهن وتحقيق الوحدة بين الذات والموضوع، بين المؤلف والتأليف، بين الموروث القديم وتحديات العصر.

لذلك جاءت الدراسات الأربع أقرب إلى الثقافة السياسة. وهناك فرق بين علم السياسة، والنظرية السياسية، والفلسفة السياسية، والفكر السياسى، والثقافة السياسية. علم السياسة يعرفه علماء السياسة وأهل الاختصاص وأساتذة قسم العلوم السياسة. والنظرية السياسية أحد موضوعات علم السياسة مثل نظرية الدولة، ونظرية القانون. وفيها تدخل المذاهب والمؤسسات السياسية. أما الفلسفة السياسية فهى أقرب إلى الأسس النظرية لعلم السياسة، وتدخل فيها

الأيديولوجيات السياسية. والفكر السياسى هو الجانب السياسى فى الفلسفة العامة وتطبيقات المذاهب الفلسفية الكبرى فى موضوع السياسة، ولا تبعد عن الفلسفة السياسية كثيرا. أما الثقافة السياسية فهى التى تجمع بين السياسة والثقافة الشعبية وتبدأ من الأنثروبولوجيا فيما يعرف بالأنثروبولوجيا السياسية.

وأحيانا تكون هذه التساؤلات تساؤلات للنفس لحل إشكالها الذاتى والبحث عن وحدة الثقافة بدلا من ازدواجيتها، ووحدة المعرفة بدلا من ثنائيتها، ووحدة الموضوع وراء اختلاف المواقف الحضارية.

وكثيرا ما تكون هذه التساؤلات وهمية، فى ذهن المؤلف وليست فى العالم الخارجى، تعبر عن قلق فكرى وأزمة وجودية مثل وجود المؤلف بين ثقافتين: إسلامية وغربية أو بين عصرين، قديم وجديد، فالتراث القديم مازال حاضرا فى وجدان العصر ولم يقطع معه بعد كما حدث فى الوعى الأوروبى إبان عصر النهضة فى القرن السادس عشر عندما قطع بين القديم والجديد، بين أرسطو وبطليموس وأقوال الكنيسة من ناحية، وكبلر وجاليليو ونيوتن من ناحية

أخرى. وتحول من سلطة النص إلى سـلطة العقـل، ومـن الكتاب المغلق إلى كتاب الطبيعة المفتوح، ومن الثيوقراطيـة إلى العقد الاجتماعى لتفسير نشأة السلطة فى المجتمع[1].

لذلك كثرت فقرات الربط بين المباحث للتذكير بما فات والإعلان عما هو آت لأن الموضوع لا يتحدث بنفسـه ولا يوحى بأقسامه بل هى تعبيرات عن تساؤلات فى حاجة إلـى تنبيه مستمر. فى حين أن الموضوع الذى يتحدث عن نفسـه لا يحتاج إلى تقديم وإعلان بل تفرض بنيتـه علـى قسـمة الخطاب، بحيث تصبح قسمة الخطاب هى بنية الموضـوع. وهى طبيعة المقال السيال، الخطاب الموجـه إلـى القـراء، والرغبة فى الإقناع عن طريق تسلسـل الأفكـار ومنطـق البرهان[2].

وفى نفس الوقت تكثر التقسيمات والتفريعات وكأنهـا رؤوس موضوعات فى حاجـة إلـى مزيـد مـن البحـث كافتراضات علمية أولى وليست كنتائج. تعتمد علـى قسـمة العقل لمشاعر الوجدان. هنا يتحول السـؤال إلـى إشـكال،

---

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى، ص٦٥-٨١.

(٢) مستقبل الإسلام السياسى، ص٥١.

والإشكال إلى موضوع. ومع ذلك يظـل موضـوعا تأمليـا خالصا يعتمد على الحدس والرؤيـة المباشـرة كمـا يفعـل الأساتذة الكبار والمفكرون أصحاب الـدعوات. وأحيانـا لا تكون هذه التصنيفات دقيقة من حيث الواقع لاعتمادها علـى العقل البديهى والإحساس الوجدانى الذى بطبيعتـه لا يحـيط بكل الواقع بل بجانب منه فقط هو الذى تتفاعل معه الـذات. ويحتاج الباحث فى ذلك إلى بيانـات إحصـائية ودراسـات استقرائية حتى تكتمل المادة العلمية وتتفق مع بنيـة القسـمة العقلية نظرا للاتفاق المبدئى بين البنية والتاريخ، بين العقـل والواقع. وأحيانا يكون القسم أقرب إلـى المقـال الصـحفى السيال دون بنية أو تقسيم أو تفريع[1]. فقد يكون الفكر أقرب إلى جريان الماء منه إلى النسق الهندسى.

وكثيرا ما تكون النتائج أقرب إلى البديهيات الأولى[2].

---

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى، التناقض فى التقاليد المعاصرة والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية، ص٣٩-٤٨.

(٢) وذلك مثل التمييز بين مجموعـات الـدول الإسـلامية إلـى: ١- دول المجموعة العربية حيث تسود لغة القرآن ٢- دول الإسـلام الأفريقـى جنوب الصحراء ٣- دول الإسلام الأسـيوى غيـر العربـى ٤- دول

يشترك فى معظمها القارئ مع المؤلف. فكلاهمـا يعيشـان عصرا واحدا وربما هما واحدا. ويعبران عن قلـق فكـرى واحد. وطبيعة الفكر الحدسى هو الوضوح الـذى يتجـاوز غموض المادة العلمية وتحليلها. وكثير من التحليلات أقـرب إلى الأفكار الشائعة التى تم التطرق إليها عدة مرات والتـى كثيرا ما عبر عنها "الإخوانى المستنير" للدفاع عن الإسـلام بطريقة عقلانية حديثة.

وقد أتت الدراسات الأربع أقرب إلى منبر الصـحافة والإعلام لأن التساؤلات المطروحة هى التى يطرحها الكتاب والصحفيون والمفكرون فى المقالات الصحفية فى الصـحف اليومية أو الإسبوعية أو الدوريات الشـهرية. لـذلك أتـت معظمها خالية من المصادر والمراجـع. فالتسـاؤلات مـن الذهن، والإجابات من العقل. فالصحافة لا تحتمل المراجـع ولا الهوامش لأنها تعتنى بالفكر وليس بمصادره. لذلك غابت الهوامش، والإحالات المرجعية، أسماء المؤلفين والمصـادر والمراجع وأرقام الصفحات من أجل ربط الجديـد بالقـديم،

الأقليات الإسلامية ٥- دول الإسلام المسـتعبدة، الإسـلام والعلاقـات الدولية، الملاحق ص١١٦-١٣٨.

والاجتهاد الحالى بالاجتهادات السابقة.

وإذا ظهرت المصادر أو المراجع فإنها قد تكون فـى صلب النص كنوع من مراجعة الأدبيات للحوار مع نتائجهـا قبولا أو رفضا. ونادرا ما تكون الهوامش بإحالات كاملـة، الناشر والمدينة والسنة ورقم الصفحة. وقد تجمع الإحـالات المرجعية والهوامش الوثائقية كملحق مع الملاحق فى آخـر الكتاب. غالبها مراجع غربية. والمراجع العربية الوحيدة هو النص المنشور "سلوك المالك فى تدبير الممالك". ويبدو أنهـا أضيفت بعد كتابة التـأملات والإجابـة علـى التسـاؤلات لاستكمال الشكل ومتطلبات التأليف. وبعضها دراسات كاملة وضعت فى الهامش حتى لا تتكرر فـى صـلب الصـفحة. والمراجع مجرد إتمام لشكل التأليف بالإضافة إلى الهوامش، ومكتوبة بنفس الطريقة، سبعة مراجع أجنبية ومرجع واحـد هو نص ابن أبى الربيع الذى نشره المؤلف. كـذلك تطـول هوامش مقدمة "سلوك المالك فى تدبير الممالك" إلى درجـة اعتبارها دراسات مستقلة[1]. وكذلك وضعت هـوامش كـل

---

(١) الإسلام والقـوى الدوليـة ص١٣٩-١٥٨. التجديـد الفكـرى للتـراث الإسلامى، ص٨-٢٤/٢٨-٣٠/٣٧/٤٩-٥٠/٦٢-٦٣/٨٢-٨٩. مستقبل الإسلام السياسى، ملحق وثائقى ص٧١-٧٢.

نقطة من النقاط الست فى "التجديد الفكرى للتراث الإسـلامى وعملية إحياء الوعى القومى" فى آخر كل نقطة سواء كانـت مسهبة حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة أو مقتضبة، مجرد إحالات[١]. وتعادل الهوامش سبعة أمثال النص[٢].

والملاحق تكرار لـنفس المـادة التـى فـى صـلب الصفحات. يبدو أنها كانت مادة أيضا تمت صياغتها من قبل وضعت كملاحق حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة[٣].

٣- الموروث والوافد.

والاعتزاز بالتراث السياسى الإسلامى القديم إنما هـو تعويض للوافد بالموروث وإيجاد توازن بينهمـا فـى ثقافـة العربى الحديث لأنه "عربى بين ثقافتين". ففى هـذه الفتـرة، أوائل الثمانينات، أراد معايشة التراث الفقهى القديم. وقد أدى

---

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القـومى، ص٨-٢٤.

(٢) النص (٣ صفحات)، الهوامش (٢١ صفحة).

(٣) مستقبل الإسلام السياسى، ملحق وثائقى ص٧١-٧٢.

ذلك إلى اكتشافه "سلوك المالك فى تدبير الممالك"[1]. وقد كان ذلك بالمصادفة أو بفعل الأقدار. ويتجلى هذا الاعتزاز حتـى فى استعمال مصطلح "ترجمة" بمعنى السيرة وحياة المؤلـف كما هو الحال فى كتب التراجم.

وبالرغم من الجانب النقدى فى الخطاب السياسـى إلا أنه مبنى على الدفاع والتسليم بوجود إسلام حقيقـى وإيمـان حقيقى، جواهر ثابتة لا تتغير بتغير الأزمـان. فـلا وجـود لتاريخ متغير إلا لنصوص اختلف المسلمون فى تأويلهـا[2]. بل إن الأمر يتحول إلى دعوة ورسالة فيتحول الأسلوب العلمى التقريرى إلى أسلوب المابينبغيات[3]. ويـرد علـى اتهامـات الغرب للحضارة الإسلامية بأنها سيئة الحظ لأنها لم تنل حقها فى الدراسة أو دراستها مـن مـؤرخين لا يعرفـون اللغـة

---

(١) "وهكذا خلال فترة طويلة من حياتى عايشت أئمة الفقه وقادة الفكر وعلماء تلـك الحضارة. وتنقلت من مالك وأحمـد بـن حنبـل وزملائـه إلـى البيرونـى والخوارزمى. وتفاعلت مع ابن خلدون أتابعه فى مراحل حياته. ولم أترك نصا سوى وقد أحلته إلى حقيقة ديناميكية أعاشرها وتعايشنى. وشاءت الأقدار إلا أن تقع فى يدى وثيقة "سلوك المالك ف تدبير الممالك" لابن أبى الربيع التى نقلتنى إلى ميدان آخر لم أكن أعرفه"، الإسلام والقوى الدولية، ص٣-٤.

(٢) الإسلام والقوى الدولية ص٨٥.

(٣) مستقبل الإسلام السياسى ص٦٩.

العربية، وبالتالى لم يتعرفوا على المصادر الأولى، واكتفـوا بالدراسات الثانوية أو المصادر المترجمـة أو عـدم الفهـم الحقيقى لروح الحضارة الإسلامية أو الإلمام بوسائل البحـث الحديثة[1].

ومنهج التعامل مع التراث القديم ليس تحليل النص فى إطاره التاريخى أو فى بنيته الداخلية ومحاولته تنظير الـنص الخام ولكن من أجل اكتشاف "مدارك" القدماء وفى اتفاقها أو اختلافها مع "رؤى" المحدثين. فهـو أقـرب إلـى المـنهج الظاهرياتى الذى يقوم على تحويل النص إلى تجربة معاشـة عند مؤلفه ثم نقل هذه التجربة القديمة إلى المعايشة الحديثة. فالنص واحد فى حين تتعدد التجارب[2].

وفى نفس الوقت الأسئلة هى أسئلة الغرب التى تعبـر عن همومه بعد الثورة الإسلامية فى إيران وتخوف الغـرب

---

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٦٠-٦١.

(٢) "إن هذه الوثيقة ليست فلسفة وليست علما ولكنها تحليل للإدراك السياسى الجماعى الذى ساد الحضارة الإسلامية خلال النصف الأول من القـرن الثالث الهجرى. وعدت أنقل معاناتى إلى الخطب والرسائل وإلى الكتابة الأدبية وبصفة خاصة إلى الوثائق المتوفرة فى مكتبات الظاهرية بدمشق وأبو حنيفة ببغداد"، الإسلام والقوى الدولية ص٤.

من القوة الإسلامية الصاعدة وأثرها علـى القـوى الدوليـة والمنظمات غير الحكومية[١]. وفـى الغـرب إرث طويـل للعداوة بينه وبين الإسلام وكانت أحد دوافع تشويه الإسـلام وتصويره على أنه معاد للحداثة. وكان طه حسـين نموذجـا لذلك. كما يستعمل بعض الألفاظ المعربة مثـل "ديالكتيـك" والتى تم نقلها إلى العربية من قبل فى لفظ "جدل"[٢].

ومعظم المصادر والإحالات إلى المراجع الغربيـة[٣]. والمراجع أيضا بالإضافة إلى الهوامش غربيـة. وأضـيف ملخص بالإنجليزية من ثلاث صفحات كما هو الحـال فـى الرسائل العلمية[٤]. ويوجد إعجاب خاص بالتراث السياسـى الإيطالى والفرنسى[٥]. بل إنه حتى فى التحليلات الإسـلامية يكثر الوافد[٦]. بل ويوضع ملخص بالإنجليزية لعل أحدا من

---

(١) السابق ص٧/٩-١١.

(٢) السابق ص٧٩.

(٣) السابق ص١٣٩-١٤٣/١٤٨-١٤٩/١٥٣-١٥٩.

(٤) السابق ص١٦٣-١٦٥.

(٥) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٣٢-٣٣.

(٦) السابق ص٤٥-٤٨

القراء الأجانب يطلع عليه[١].

وتعتمد الدراسات الأربع على مراجعة الأدبيات الغربية فى الموضوع. فصاحبها أستاذ جامعى يعرف أن من شروط التقدم العلمى مراجعة الأدبيات السابقة ونقـدها وتطويرهـا ونقلها نقلة نوعية[٢]. وقد اهتم بالتراث الإسـلامى السياسـى سلفر الصهيونى كما تدل على ذلك خطاباته المودعة بمعهـد كليفلاند[٣]. ويذكر بعض الغربيين الذين لهـم فضـل فـى الترجمة من العربية إلى اللاتينية مثل الاسقف ريموندو فـى طليطلة والعالمين الإيطاليين كـارلو ميلانيـزى واليسـاندو جيراردى[٤].

وأحيانا يتم سجال بين التحليلات المختلفـة للآخـرين، غربيين وعرب، ويكون ذلك فـى الغالـب فـى الهـوامش

---

(١) الإسلام والقوى الدولية ص١٦١-١٦٣.

(٢) وذلك مثل مؤلفات العالمة الأمريكية بوزمان، والعالم الإيطالى فيسـمارا فى "بيزنطة والإسلام"، وبرنار لويس فى "السياسة والحـرب"، وآلـون وليماز، وسوفاجت، الإسلام والقوى الدولية ص٩٠-٩٢.

(٣) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى ص٨-٩.

(٤) الإسلام والقوى الدولية ص١٠٢-١٠٣.

المستفيضة مثل هوامش "سلوك المالك فى تدبير الممالك"[1]. والبعض منها يقترب من الافتعال المنهجى. وتمتلئ بالمراجع والمصادر لمزيد من الاطلاع. تجمع بين الموروث، القديم والحديث، والوافد الغربى. وهى دراسات مستقلة وضعت كهامش حتى لا تتكرر مادة النص فقط فى صلب الصفحة. البعض منها يحتوى على أحكام شائعة خاصة بعلاقة الفكر الإسلامى بالفكر اليونانى.

ويظهر منهج الأثر والتأثر، أثر الغرب اليونانى فى "سلوك المالك فى تدبير الممالك". فلعل ابن أبى الربيع قد اطلع على الكاتب السياسى اليونانى يوليب فى حين أن كتاباته لم تترجم إلى العربية. وربما لم يترجم كتاب "السياسة" نفسه لأرسطو[2]. وتعطى نماذج من الغرب للمسلمين لمنطق الأمن القومى ومدركاته. فالغرب مازال هو النموذج على مستوى اللاشعور العلمى والحضارى[3].

---

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص١٢١-١٩٩.

(٢) السابق ص٢٧٦-٢٧٧.

(٣) مثل تحتمس ورمسيس فى مصر الفرعونية، بركليس والإسكندر عند اليونان، شيبون وقيصر فى روما، هانيبال فى قرطاجنة، خطب بركلينى، خطة كاتون، السابق ص١٠٧-١٠٩.

وقد يتم الجمع بين التراثين، الوافد والموروث، فقد ذكر دانتى ابن رشد وابن سينا فى الكوميديا الإلهية، وتحدث جوته عن محمد فى "الديوان الشرقى للشاعر الغربى". ورينان يدعو إلى أخذ حكمة الإسلام[(١)]. ويمكن مقارنة "رسالة الصحابة" لابن المقفع مع اصطلاحات سرفيوس توليوس والتى تعرف باسم "ثورة الألواح الاثنى عشر"[(٢)]. وفى "عملية إحياء التراث السياسى الإسلامى وموضعها من الاتجاهات الفكرية المعاصرة" يختلط الموروث بالوافد. ويتفاعل الرازى ويعنى الجصاص والفارابى وابن أبى الربيع وابن سينا وابن رشد والرسول وخيرة منتقاة من علماء المسلمين مع نابليون فى مصر وأوجست كونت وكارل ماركس وماكس فيبر وكلاسو فى جامعة روما، ولوبتوف فى جامعة ميونيخ وكوادرى وهونك وروزنتال العالم اليهودى ودانتى وجوته وفشته وسافينى وأهرتيج وميلاو[(٣)]. وتتم المقارنة بين وظائف الدولة وتقاليد الممارسة السياسية فى "سلوك المالك فى تدبير الممالك" وبعض ممثلى الفكر

---

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٢٣/٢١.

(٢) السابق ص٥٦-٥٧.

(٣) السابق ص٦٥-٨١.

السياسى الغربى القديم والحديث مثل أرسـطو وميكيـافيللى وكاسيرر وبريشت فى "أزمة النظرية السياسـية[1]. فـالجمع بين الوافد والموروث هم معاصر لدى كثير مـن البـاحثين ذوى الثقافتين دون التضحية بأحدهما لصالح الآخر.

وقد تضطرب علاقة الوافد بالموروث حيث تتضـخم بعض العناوين الجانبية لإخراج الدراسة من الخاصـة إلـى العامة، من "الإسلام والقوى الدولية" إلى "نحو ثورة القـرن الواحد والعشرين". بالإضـافة إلـى أن المسـار التـاريخى الإسلامى ليس القرن الواحد والعشرين بل القـرن الخـامس عشر. فلكل حضارة تحقيبهـا الخـاص، القـديم والوسـيط والحديث فى الغرب، والعصر الذهبى ثم عصـر الشـروح والملخصات ثم فجر النهضة العربية والإصلاح الدينى فـى حضارتنا العربية الإسلامية[2].

---

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢٨٧-٢٨٨.

(٢) الإسلام والقوى الدولية ص٨٩-٩٠، التجديد الفكرى للتراث الإسـلامى ... ص٢١، ٧٦/٢٢.

٤- الإسلام والقوى الدولية.

و"الإسلام والقوى الدولية" فقرات متتالية مقسمة إلى مقدمة وثلاثة مباحث وملاحق[(١)]. تصف المقدمة الخوف من الفيضان الإسلامى ودوافعه، وتاريخ التعامل الأوروبى الإسلامى وتراث الكراهية وأخيرا التعريف بموضوع الدراسة، والخوف من الطاقة الإسلامية الصاعدة وإمكانية تأثيرها فى الموازين الدولية سواء بالنسبة للغرب أو بالنسبة للمنظمات غير الحكومية أو لدول عدم الانحياز. المبحث الأول "الإسلام ومدركاته السياسية"، يعرض المدركات السياسية الإسلامية فى العصر الحاضر وموقفها من التقليد والتجديد ثم الثورة الإسلامية المعاصرة وعلمانية الدولة. فالإسلام ليس فقط دينا بل ثقافة وحضارة وتاريخا. البعض ينظر إليه على أنه ضد التجديد والتحديث، وأن الثورة الإسلامية فى إيران حدث غير متوقع واستثناء من القاعدة، وأن العالم المعاصر يقوم على الفصل بين الدين والدولة.

---

(١) المقدمة (٣ فقرات)، المبحث الأول (٨)، المبحث الثانى (٦)، المبحث الثالث (٦)، ملاحق الكتاب (١٩)، المبحث الأول (١٦ صفحة)، المبحث الثانى (١٩)، المبحث الثالث (١٥)، الملاحق (٧٠).

والبعض الآخر يرى العكس أن الإسـلام بطبيعتـه حركـة ثورية، أساسه التجديد، وغايته التحديث. وهـو مـا تؤكـده شهادة التاريخ. ولم يجمد إلا بفكر الأقليات. وتكررت نفـس المواقف فى القرن العشرين بين من يرى أن الإسلام ليس فى حاجة إلى تجديد، ومن يرى العكس أن الإسلام فى حاجة إلى تجديد، ومن يرى أن التغير لابد أن يأتى من العـالم أيضـا وليس من الإسلام فقط. الاتجاه الأول يمينى خـالص يعتمـد على العاطفة[1]. وبه جناح رافـض يطلـق عليـه اليسـار الإسلامى يؤكـد علـى العدالـة الاجتماعيـة والاتجاهـات الاشتراكية[2]. والاتجاه الثانى يرى ضرورة تطويع التـراث الإسلامى لحضارة القرن العشرين[3]. وقد يؤدى إلى الشـك

---

(١) وتمثله ثورة جهيمان العتيبى فى مكة فى ١٩٧٩، وقبلها جناح فى ثـورة الخمينى، وبعض القوى الإسلامية فى باكستان.

(٢) ويمثله الحركة الطلابية فى إيران، حركة المكـافحين المسـلمين بقيـادة حبيب الله بيمان، وحركة المجاهدين فى أفغانستان، وبعض المفكرين فى أندونيسيا مثل سيف الدين أنصارى ورشيدى.

(٣) ويمثله الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا. ومـن المعاصـرين حـزب ماسجومى فى أندونيسيا، والقيادات الأولى فى حزب جماعات إسـلامى بباكستان، وجناح مهدى بازرجان فى الثورة الإسـلامية فـى إيـران،

فى الذات والانبهار بالغرب. والاتجاه الثالث إيجـاد عمليـة متبادلة، تجديد إسلامى وتجديد مماثل فـى حضـارة القـرن العشرين[(١)]. وهو الاتجاه الذى له المستقبل[(٢)].

والمبحث الثانى "الإسلام وصراع القوى الدولية" يضع الظاهرة الإسلامية فى الوضع الدولى الراهن وكيفية التفاعل بين الاثنين خاصة فى لحظة الاستعمار الجديد. وهل تستطيع الأمة الدخول فى هذا المعترك الدولى؟ وما أسباب الضـعف الإسلامى؟ وهل هناك فرق بين الإسلام العربـى والإسـلام الأفريقى والإسلام الأسيوى بل والإسلام الغربى؟ فإذا كـان للإسلام قدرات حقيقية: الكثافة السكانية، الامتداد الإقليمـى، الحقيقة العالمية. إلا أن هناك مظـاهر للضـعف الإسـلامى مثل التخلف الاقتصادى والاجتماعى، النقص القيادى، غياب فكر إسلامى متكامل، غياب تنظيم دولى ديموقراطى، عـدم

وبعض الإخوان فى مصر، وأربكان فى تركيا، والصادق المهـدى فـى السودان.

(١) ويمثله شباب جماعة إسلامى بباكستان، وبنى صدر فى إيران، ومحمـود طه والإخوان الجمهوريون فى السودان، وعلال الفاسى فى المغرب.

(٢) الإسلام والقوى الدولية ص١٤-٢٩.

خروج المجتمعات الإسلامية إلى الوظيفة الكفاحية[(١)].

والمبحث الثالث "مستقبل الإسلام فى العلاقات الدولية" يعرض لتفاعل الإسلام السياسى بين الداخل والخارج، بين الإسلام والقوى الدولية، وضرورة إعادة البناء الأيديولوجى وصياغة إسلام القرن الواحد والعشرين خاصة فيما يتعلق بالصلة بين الإسلام والقومية، والإسلام والطائفية، ودور التنظيم الإقليمى ممثلا فى الجامعة العربية بين الإسلام والقوى الدولية. ويقوم البناء الأيديولوجى على القيم المعاصرة مثل العدالة فى بناء نظام القيم السياسية، ورفض منطق التمييز العنصرى فى التراث الإسلامى، وتأسيس العلاقة بين المواطن والحاكم على الاتفاق والرضا، ووحدة قواعد التعامل فى النطاق الداخلى والممارسات الخارجية. ومازالت الدوائر الثلاث حول مصر هى ركيزة العلاقة بين الإسلام والقومية السياسية[(٢)].

وملاحق الكتاب أقرب إلى منهج الدراسة الذى يضع منهاجية التعامل مع الظاهرة الإسلامية وقواعد التحليل

---

(١) السابق ص٣٢-٥٠.

(٢) السابق ص٥٢-٦٦.

السياسى. ويقسمها فى ثلاثـة بنـود. الأول منطـق تحليـل الظاهرة الإسلامية، تعدد الأبعاد ومنهاجية التعامل الإسلامى ويصف التقابل بين التخلف الفكرى بـين التقوقـع الـدينى والتفرنج الحضارى، ويبـين مسـتويات تحليـل السياسـة الإسلامية، ويحـدد المنطلقـات الفكريـة لتحليـل التـراث الإسلامى.

والثانى "استراتيجية التعامل الدولى فى تقاليد الممارسة الإسلامية" ويتضمن وصفا فكريا لهذه الاستراتيجية منذ عقيدة الجهاد حتى العصر العباسى الأول. ويحاول إخضاعها لتقاليد التحليل العلمى عن طريق تحديد الإدراك الإسـلامى للعـالم الخارجى ومصادره الفكرية والتوثيقية لإدراك منطق التعامل الدولى والأمن القومى خاصة إدراك النخبة مع نظرية نقديـة مقارنة.

والثالث "الأمة الإسلامية فى وضعها الحالى بين الكـم والكيف"، وتقسيمها فى مجموعات، عربية وإفريقية (جنـوب الصحراء)، وآسيوية وغربية (أوروبا والولايـات المتحـدة الأمريكية)، وكيف يمكن صياغة تحرك إسلامى بناء علـى السياسات القومية.

ويتم الحديث عن "المنهاجية" وليس "المنهجية"، والثانية أصح، فالمنهج هو طريقة البحث العلمى فى حين أن المنهاج طريقة العيش وأسلوب الحياة ﴿**ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا**﴾. المنهج للبحث النظرى والمنهاج للتوجـه العملـى[١]. كمـا يستعمل لفظ "المنهج" بمعنى الطريق. ويظهر اللفظ أيضا فى "الصعوبات المنهاجية وعمليـة التجديـد الفكـرى للتـراث الإسلامى"[٢].

ويحال إلى بعض الأصول التراثية مثل ابن أبى الربيع وتاريخ الطبرى والكامل لابن الأثير[٣]. وتذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، المصدران الأساسيان للتشـريع. القرآن لإثبات التعددية، والحديث لوضع أخلاقيات القتال[٤].

---

(١) السابق ص١١-٧٠/١٢-٧١.

(٢) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحيـاء الـوعى القـومى، دار الجيل، دمشق ١٩٨٢، ص٢٥-٣٠. ويستعمل لفظ "المنهاجية" أيضا فى مقدمة "سلوك المالك فى تدبير الممالك" ص٢٢١-٢٨٢/٢٢٧، مسـتقبل الإسلام السياسى ص١٣.

(٣) الإسلام والعلاقات الدولية ص١٠٠.

(٤) الآيات مثل: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعـارفوا، إن أكـرمكم عنـد الله أتقـاكم**﴾، السـابق ص٩٤. والأحاديث مثل: "لا تقاتلوهم حتى تدعوهم. فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتـى

٥- التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى.

لم تكن الغاية من دراسة التراث السياسى الإسلامى غاية علمية محضة، عرض تراث القدماء بل استعادته من أجل إحيائه وتجديده وتوظيفه فى إعادة إحياء الوعى السياسى المعاصر. وهو الهدف من هذه الدراسة الثانية. والحقيقة أن النصف الأول من العنوان أدق "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى". والعنوان الثانى مقحم "وعملية إحياء الوعى القومى" لظروف طباعته فى سوريا مهد الفكر القومى[1]. كما أن مضمون الكتاب فى نقاطه الست كلها فى عملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ولا شىء فيها يتعلق بعملية الإحياء

يقتلوا منكم قتيلا ثم أروهم ذلك وقولوا لهم: هل إلى خير من هذا سبيل. فلإن يهدى الله على يديك رجلا واحدا خير من طلعت عليه الشمس وغربت"، وأيضا "إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم فى الصوامع فدعهم وما زعموا ... وإنى موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما ولا تقطعن شجرا مثمرا ولا نخيلا ولا تحرقنها ولا تخربن عامرا ولا تعقرن شاه ولا بقرة إلا لمأكلة..."، السابق ص١٠٥-١٠٦.

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، دار الجليل، دمشق ١٩٨٢.

القومى[١]. وشتان ما بين الإسلام والقومية عند الإسـلاميين. ربما كان المقصود محاولات حزب البعث الأخيرة خاصـة عند ميشيل عفلق، جعل الإسلام ثقافة العرب، والعرب حملة الإسلام، والإسلام جزء من التاريخ الثقافى للعرب أو الثقافة العربية فى أزهى عصورها. فالإسلام يعبـر عـن عبقريـة العرب الثقافية. "إذا كان محمد كل العـرب، فكـل العـرب محمد". ويعود نفس الهم القومى فى مقدمة "سلوك المالك فى تدبير الممالك" بعنوان "الخليفة المعتصم وخصائص السياسـة القومية الإسلامية"[٢].

---

(١) وهى:

أ- الأبعاد المختلفة لعملية التجديد الفكرى للتراث السياسى الإسلامى.

ب- الصعوبات المنهاجية وعملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى.

جـ- العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وموضـع الخبـرة الإسلامية.

د- التناقض فى التقاليد المعاصرة، والعلاقـة بـين الظـاهرة الدينيـة والظاهرة السياسية.

هـ- التراث الإسلامى السياسى بين أنصاره وخصومه.

و- عملية إحياء التراث السياسى الإسلامى وموضعها مـن الاتجاهـات الفكرية المعاصرة.

(٢) سلوك المالك فى تدبير الممالك، ص٢٣٦-٣٦٧.

ويعنى "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى" مجرد إعادة قراءة التراث السياسى الإسلامى الجديد من منظور العصر، ومعرفة كيف يمكن لهذا المخزون النفسى والثقـافى القـديم الدخول فى تحدياته. وتتكرر بعض العناوين مثل "الظـاهرة الدينية والظاهرة السياسية"[1]. مرة فى أول عنوان ومرة فى آخره مما يدل على ثبات الحدس واستمرار الرؤية بل وعلى نمطية التعبيرات.

وفى نفس الوقت الذى يزداد فيـه الوافـد والأدبيـات الغربية هناك إحساس شديد بالخصوصية الإسلامية وضرورة تجديدها ورفض الانغلاق والتقليد والتبعية للقدماء حتى ولـو كانت خصوصية سلبية. فالحضارة الإسـلامية لـم تعـرف التصويت بمعنى المشاركة كأسلوب من أسـاليب الممارسـة الديموقراطية، المجالس النيابية بغض النظر عـن وظيفتهـا كتعبير نظامى عن الإرادة الشعبية، الضمانات التشـريعية أو النظامية لحماية الحرمات الفردية فى مواجهة الإرادة الحاكمة واختفاء مفهوم المعارضة السياسية[2]. والحقيقة أنه من خلال

---

(١) السابق ص٣٩/٣١.

(٢) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٥٢-٥٨.

القراءة والتأويل، فإن التصويت هو البيعة والمجالس النيابيـة هم أهل الحل والعقد، والضمانات التشريعية لحماية الحريات الشخصية ما أكثرها مثل عدم التلصص والتصنت حتى ولـو كان من الخليفة ذاته كما هو الحال فى حادثة عمر الشـهيرة التى تسلق فيها سور بيت لمعرفـة مـاذا يجـرى بداخلـه. والمعارضة السياسية ما أكثرها فى الحياة السياسية، معارضة علنية مسلحة خارج المدن، وتقـوم علـى غـزو الأسـواق والانقضاض عليها من الخارج، وهى معارضـة الخـوارج. ومعارضة علنية فكرية غير مسلحة تقارع الـرأى بـالرأى، والحجة بالحجة، والبرهـان بالبرهـان، وهـى معارضـة المعتزلة. ومعارضة سرية تحت الأرض تنتظـر الخـلاص حتى يحين وقت ظهور الإمام الغائـب، وهـى المعارضـة الشيعية.

٦- "سلوك المالك فى تدبير الممالك" لابن أبى الربيع.

هى رائعته الأولى والأخيرة التى كثيرا ما يشـيد بهـا والتى جعلته مفكرا إسلاميا وباحثا عربيا فى تراث الإسـلام السياسى. ويظهر هذا الاعتزاز الشديد بهذا النص الفريد فى

التصدير[1].

وهى ليست تحقيقا لمخطوط بل تصويرا له ونشره كما هو ودون مقارنة بين المخطوطة الأم وباقى النسخ بل ودون وصف للمخطوط ومكان وجوده، أوله ونهايته، وعدد النسـخ المتوافرة منه كما هو الحال فى النشر الحديث. صـحيح أن الخط واضح ولكن أصول النشر معرفة لدى المحققين وفـى مراكز تحقيق التراث. وقد سبق من قبل تحقيق العشرات من

---

(١) "وتمض الأيام، وتصبح الحقيقة واقعا، ويخرج الحلم إلى حيز الوجود. ها قد قدر لنا أخيرا أن نخرج إلى النور هذه الوثيقة التى يجـب أن تقلـب رأسا على عقب جميع المفاهيم المتداول فى فقه السياسة. ولـيس الفقـه الأوروبى هو الذى عرف نظرية أعمال السيادة. ولسنا فـى حاجـة لأن نبحث عن الفقه الألمانى لنجد هدما لما قدمته لنا الثورة الفرنسية ونظرية القانون الدستورى على أنه الإعجاز الفكرى والتظيرى. ولندع جانبا تلك الادعاءات عن أصالة المدرسة السلوكية ومتغيرات العملية السلوكية كما قدمها فرويد، وكما زعم الفقه الأمريكى بأنه صاغها وأبدعها. هنا فـى قلب الأمة الإسلامية وفى أزهى عصورها عقب أن ترك هارون الرشيد بصماته على حضارة العالم فأضحى السـلام الإسـلامى هـو محـور الوجود، إليه تتطلع الأبصار، وحوله تخفق الأفئدة، تكامل فقه الإنسـان السياسى، فى عظمته كقيم، وفى دستوره كممارسة، وفى بناءه كنظـام"، سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢١٧.

نصوص تراث الإسلام السياسى منذ "الأحكـام السـلطانية" للماوردى حتى "بدائع السلك" لابن الأزرق. بل إن الرسومات التوضيحية تركت كما هى. لذلك جمعت كل الهـوامش فـى مقدمة الكتاب لصعوبة تذييلها فى النص المصور. ويحال إليه باستمرار فى باقى الأعمال على أنه نموذج علـم "التخطـيط السياسى"[١].

ولا يوضع النص مع غيره مـن النصـوص إلا مـع "رسل الملوك ومن يصلح للسفارة" للحسين بن محمد و"رشاد الملوك فى سداد السلوك" لإبراهيم بن أبى زيد الهندى[٢]. وقد كثرت المقارنات والاحتمالات والافتراضات بـين "سـلوك المالك" و"تهذيب الأخلاق" لابن عربـى، وشـتان مـا بـين النصين. الأول من الخلاق إلى السياسـة، والثـانى أخـلاق خالصة[٣].

وهو نص عادى مثل غيره من عشـرات النصـوص

---

(١) مستقبل الإسلام السياسى ص٥.

(٢) السابق ص٢٢٠.

(٣) السابق ص٢٣٥.

المماثلة[1]. وليس أفضل النصوص نظـرا لسـيادة النظـرة الأخلاقية على التحليل السياسى. لذلك لا يمكن تحميل العنوان أكثر مما يحتمل. "سلوك" أى المدرسة السلوكية فـى العلـوم السياسية خاصة مدرسة فرويد مع أن اللفظ لا يعنى أكثر من حسن السلوك بـالمعنى الأخلاقـى، و"تـدبير" أى النظريـة السياسية مع أن اللفظ لا يعنى أكثـر مـن العنايـة وحسـن التصرف. وهو معنى أخلاقى عام فى تدبير النفس وتـدبير الشئون العامة. فالنص فى الأخلاق السياسية أو فى السياسـة الأخلاقية وليس فى علم السياسة أو النظريـة السياسـية أو الفلسفة السياسية أو الفكر السياسى أو الثقافة السياسية.

ووضعت له مقدمة طويلة تضع النص فـى عصـره. تتكلم عن المؤلف، ابن أبى الربيع، والخليفة المعتصم أكثـر مما تتناول تحليل النص لمعرفة بنيتـه ومصـادره وكيفيـة تكوينـه، والمقارنـات مـع نصـوص أخـرى معاصـرة مشابهة، وتطور هذه النصوص حتى آخرها "بدائع السلك فى

(١) وقد أقامت كلية الاقتصاد والعلوم السياسية منذ عدة سنوات مؤتمرا بأكمله حول التراث الإسلامى السياسى، وعرض حوالى عشرة من الأمهات فى هذا الموضوع.

طبائع الملك" لابن الأزرق[1]. فتحت عنوان "سلوك المالك والتعريف بصاحبه" تظهر عدة عناوين (ثلاثة عشر عنوانا) تدور حول الخليفة المعتصم والإطار التاريخى (خمسة)، والمنهج والموضوع (ثلاثة)، وتحليل الإطار الفكرى ومفاهيم النص (خمسة)[2]. ويكثر الحديث عن الخليفة وخصائص

---

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢٢١-٢٦٩. انظر أيضا دراستنا "من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة والأخلاق" دراسة مقارنة بين "مقدمة" ابن خلدون و"بدائع السلك فى طبائع الملك" لابن الأزرق، هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٦٣-٣٤٠.

(٢) ١- سلوك المالك ومنهاجية التحليل السياسى للنص الذاتى.

٢- سلوك المالك وكتابات الحكمة السياسية، الوظيفية والأهمية التاريخية.

٣- سلوك المالك وشخصية الخليفة المأمون، تحليل خصائص المستقبل للرسالة الاتصالية.

٤- الخليفة المعتصم وخصائص الرسالة القومية الإسلامية خلال الربع الثانى من القرن الثالث الهجرى.

٥- الإطار الاجتماعى والسياسى للمجتمع الإسلامى خلال فترة حكم المعتصم.

٦- الإطار الفكرى لسلوك المالك وخصائص عصر المعتصم.

٧- سلوك المالك وحقيقة الإطار التاريخى المرتبط بالمفاهيم الفكرية المتبادلة فى النص.

الخليفة لدرجة أنها هى التى تحدد طبيعة العصـر[١]. فهـو محدود الثقافة والعلم، عسكرى النزعة فى سـلوكه وسياسـة الدولة، فائض العناية بالأمور العملية، محب للنصيحة وسماع رأى الآخرين، وأخيرا مقلد وملتزم فى الصراع بين المعتزلة وأهل السنة[٢]. والإطار الاجتماعى للعصر تتحدد ملامحـه بأن الدولة فى عصر الإمبراطورية، تقوم على مفهوم التقـدم العمرانى، واشتداد الصراع السياسى، وسيادة مفهوم العصبية والتمتع بملذات الدنيا، وأخيرا الانفتاح الفكرى[٣].

ولم يتحقق شىء من المنهج المقترح، وهو فقه اللغـة، اللهم إلا محاولة التعرف على أهم المفاهيم السائدة فى النص.

٨- قراءة سلوك المالك وقواعد التعامل الفكرى مع النص الذاتى.

٩- الإطار الفكرى للوجود السياسى فى فكر ابن أبى الربيع.

١٠- نظرية وظائف الدولة وتقاليد الممارسة السياسية، دراسة مقارنة.

١١- التعريف بالدولة ووظائفها فى قراءة مفاهيم ابن أبى الربيع.

١٢- الإطار الفكرى والمفاهيم الأساسية فى سلوك المالك.

١٣- النظرية السلوكية للوجود الإنسانى ومعالمها فى فكـر ابـن أبـى الربيع.

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٣٣٦-٣٦٧.

(٢) السابق ص٢٦٢-٢٦٣.

(٣) السابق ص٣٦٧.

والتحليل اللغوى وتحليل المفاهيم شيئان مختلفان. ولم يتحقق أيضا منهج "تحليل المضمون" الذى يعنى "ديناميات التعامل الفكرى من خلال تكرار الألفاظ، وربط المعانى بالنسيج المتكامل للتصور والمدركات الذاتية"[1]. فلم يحدث تحليل كمى إحصائى ولا قراءات كيفية لها بل مجرد انطباعات عامة من النص بغاية التجديد والتطوير. فالمنهج أقرب إلى القراءة والتأويل منه إلى تحليل المضمون. ويقوم على عدة خطوات. الأولى وضع النص فى إطار العصر لمعرفة كيفية تصوير النص له. والثانى نقله من العصر الماضى إلى العصر الحاضر لإعادة قراءته، وليس كتابته، من منظور ثقافة العصر[2]. الأولى قراءة حرفية، والثانية قراءة تأويلية. وربما تأتى خطوة ثالثة موضوعية فى اكتشاف الموضوع المشترك بين القديم والجديد. فالخبرة الإنسانية واحدة.

والنص مازال يدور فى فلك الثقافة اليونانية. صحيح أنه يمكن إعادة قراءته فى إطار الثقافة السياسية الغربية المعاصرة، نقلا للنص من ثقافة قديمة إلى ثقافة جديدة، ومن

(١) السابق ص٢٣٠-٢٣١.

(٢) قراءة سلوك المالك وقواعد التعامل الفكرى مع النص التراثى، السابق ص٢٨٢-٢٨٣.

لحظة تاريخية إلى لحظة تاريخية أخرى. وفى هـذه الحالـة تكون قراءة المعاصرين الذاتية، وليست تفسيرا موضـوعيا للنص الذى سبق النظريات المعاصرة. بـل إن فيـه فقـرة لمقارنة أفلاطون بأرسطو[١].

فالإطار التاريخى القديم كان يدور فـى فلـك الدولـة المدنية وخروج التراث الإسلامى السياسى عن هذا الإطـار إلى الدولة العالمية لها شعب قائد هو الشعب العربى، وتضم شعوبا متساوية فى الحقوق والواجبـات، ويحكمهـا جميعـا مبدأ التسامح من أجل تحقيق الرفاهية للجميع. مهمة الدولـة العالمية تحقيق التقدم العمرانى، والدولة السياسية هى الأداة. عليها واجبات أربعة: العناية بإدارة شـئون الملـك، تقويـة سلطان الدولة، معرفة طبقات الناس وأحـوالهم وأخلاقهـم، والتوجيه العمرانى هو الهدف الأقصى للسياسة القومية. ولا ضير أن يرتبط هذا التطور العام فـى المجتمـع السياسـى باكتمال تطور خفى حول مفهوم الصراع السياسى.

ويظهر الإطار الفكرى للنص أيضـا داخـل الإطـار

---

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٣٥٢-٣٥٣.

التاريخى للنص وللعصر[1]. فقد اهتم العصر بالتقدم العمرانى وهو مفهوم رئيسى فى النص. كما أن الدولة الإسلامية كانت متسعة الأرجاء، متعددة الطوائف، مما ساعد علـى إنشـاء مفهوم الدولة العالمية[2].

وأخيرا يأتى "الإطار الفكرى للوجود السياسى" للـنص بصرف النظر عن إطاره التاريخى[3]. أولا، لب هذا الإطار مركزية الإنسان ولتسخير كل شىء فى الكون لصالحه، وهو تصور قرآنى لعلاقة الإنسان بالعالم ﴿**ولقد كرمنا بنى آدم فى البر والبحر**﴾. ثانيا، المعرفة الإنسانية إما نظرية فى المنطق والطبيعيات والإلهيات كما هو الحال فى قسمة علوم الحكمـة النظرية. ثالثا، القيادة هى أهم صـفة للمالـك أى السـلطة. رابعا، وظائف الدولة تأتى بعد القيادة، فبناء الدولة نابع مـن صفات الحاكم كما هو الحال عند الفارابى فى مدنه.

ووظائف الدولة تقوم علـى أركـان أربعـة: الملـك والرعية والعدل والتدبير[4]. والملك من المالك أو الملك. ولا

---

(١) السابق ص٢٦٨-٢٧٣.

(٢) السابق ص٢٧٦-٢٨٣.

(٣) السابق ص٢٨٣-٢٨٦.

(٤) السابق ص٢٨٩-٢٩٤.

خلاف بين الاشتقاقين. فالملك هـو المالـك. وهـو الملـك الفاضل، الملك القادر، والملك الحق. وتمثل هـذه الوظـائف بناء سياسيا متكاملا يعبر عن روح النصوص الإسلامية. هذه الدولة تحقق ذاتية المسلم، وتنشر العدل بين الناس، وتـنظم عملية الجهاد. العدل علاقة الحاكم بالمحكوم، والجهاد علاقة الدولة بغيرها من الدول(1). وهذه كلها هى التى تحدد سـلوك المالك وهى خمسة: القيـادة، السـلطة، العدالـة، التـدبر، السلوك(2). وتقوم القيادة على أساس المساواة فـى الحقـوق والواجبات بين أفراد الرعية. ويجمع مفهـوم السـلطة بـين القيادة والتدبير. وهى حقيقة عضوية، تفترض مبدأ الاختيار، ذات طبيعة دينية، وتقبل المشاركة فى الممارسة. أما العدالة فهى قيمة ونظام فى آن واحد، وهى القيمة العليا التى يقـوم عليها نظام الدولة. وهى قيمة واضحة لا لبس فيهـا. وهـى علاقة تربط بين جميع مستويات الوجود السياسـى. وهـى القيمة التى بفضلها تستمر الدولة وتنجح فى أداء وظائفها(3). فالملك سلوك وفعل يقوم على الاختيار وعلى القـدرة علـى

---

(1) السابق ص٢٨٩-٢٩٤.

(2) السابق ص٢٩٤-٢٩٦.

(3) السابق ص٢٩٤-٢٩٦.

الارتقاء والوصول إلى الكمال، وعلى تطويع الفرد وإصلاح ذاته[1].

وقد تخفى بعض الدلالات حتى فى العنـوان "سـلوك المالك فى تدبير الممالك" وكأن رئيس الدولة هو مالكها كمـا أن الله هو مالك العالم ووارثه. فهو أقـرب إلـى الأخـلاق السياسية أو السياسة الخلقية منه إلى علم السياسة أو النظرية السياسية أو فلسفة السياسة أو الفكر السياسى. وهـو شـبيه بالفلسفة السياسية عند كانط فى "مشروع السلام الدائم" لإقامة سلام دائم بين الدول على أساس أخلاقى[2].

يتضمن الكتاب أربعة فصول: الأول المقدمة، والثـانى فى أحكام الأخلاق، والثالث فى أصـناف السـيرة العقليـة وانتظامها، والرابع فى أقسام السياسـات وأحكامهـا. الأول، المقدمة منهجية خالصة فى الاستقراء والمعرفـة، وعلاقـة السببية، والأوصاف ومراتبها، ومراتب الإنسان ومحورهـا الاختيار ثم الإرادة والحركـة، وأنـواع الأفعـال وحـدود المسئولية الفردية، ووصف قـوى الإنسـان مثـل الإدراك.

---

(١) السابق ص٢٩٧-٢٩٩.

(٢) السابق ص٣٠٧، وأكبرها الثانى (٧٤)، ثـم الرابـع (٥٥)، ثـم الأول والثالث (١٠).

والهدف من الكتاب كمال الإنسان وسموه بفضائله. والـدين أداة لمنع التسلط. والرئاسة واحدة والرئيس واحد مما يوقـع فى التناقض لأن منع التسلط مشـروط بالتعدديـة السياسـية وتداول السلطة. وهو الإنسان الكامل، والخليفـة المعتصـم نموذج لذلك الإنسان. وهو طبيعى من فقيه السلطان. وتدعيم الاستقرار السياسى والأمن والطمأنينة فى الداخل والخـارج إنما يتبع من خصائص القيـادة! وتـأتى شـرعية السـلطة والانتماء إلى شجرة الرسالة، والكل إلى رسول الله منتسـب، وكما تقر بذلك التجربة الشعرية[1].

والثانى "فى أحكام الأخلاق" فى عدة محاور الإنسـان والأسرة والمجتمع[2]. والثالث "فى سيرة الإنسان مع أصـل نوعه" وسلوكه مع الطبقة العليا مثل الملوك والطبقة السـفلى والطبقة المتوسـطة، والسـلوك مـع الأخـوة والأصـدقاء والأعداء[3]. أما الفصل الرابع والأخير "فى أقسام السياسـات وأحكامها" فهى الأقرب إلى موضوع الفقه السياسـى بدايـة بالفرد ومبدأ الطاعة. ثم تتحول الأخلاق الفردية إلى أخـلاق

(١) السابق ص٣٠٧-٣١٦.

(٢) السابق ص٣١٧-٣٩٠.

(٣) السابق ص٣٩٠-٣٩٩.

اجتماعية وتأسيس المجتمع المـدنى، ثـم تأسـيس الدولـة، الحكومة والرعية وسياساتها والفعاليات السياسـية وأنـواع السياسات، ومنطق الحرب والسلم، وقواعـد التعامـل مـع الرعية، والعدل، والتخطيط العمرانـى، والملـك والـوزارة والدواوين مثل الخراج والحجابة، وحالة الفتنة[1].

٧- مستقبل الإسلام السياسى.

وهو أشبه بالمقال السيال بين علم السياسـة وفلسـفة السياسة والنظرية السياسـية، والفكـر السياسـى، والثقافـة السياسيى. وهو موضوع علم المستقبليات. والكتاب محاولـة لإرساء قواعد قومية لهذا العلم[2].

والعلم مازال فى بدايته لأن الموضوع أيضا مازال فى بدايته. فمازالت الأقطاب الإسـلامية فـى آسـيا فـى دور التكوين. وهناك مفاهيم مترسبة فى الوجدان الدينى الثقـافى تمنع من انطلاق هذا العلم مثل النظر إلى الإسلام على أنـه ضد التحديث والتجديد، وأن الثورة الإسلامية حدث فجـائى

---

(١) السابق ص٤٠٠-٤٥٤.

(٢) مستقبل الإسلام السياسى ص٥-٦.

غير متوقع، وأن العالم المعاصر يقوم على أساس الفصل بين الدين والدولة. وقد عرف الإسلام الوحدة المطلقة فى نظـام القيم مما يجعل حركة فى التاريخ، لهـا ماضـى وحاضـر ومستقبل.

والأفكار مكررة من قبل فى باقى الأعمـال "الإسـلام والقوى الدولية" و"التجديـد الفكـرى للتـراث الإسـلامى". والتكرار سمة أصحاب الرسالات وحدوسهم وهمومهم التـى يحملونها عبر سنوات العمر[1]. ولكن هذه المرة معروضـة بوضوح بالغ وبأسلوب سهل بسيط دون تعالم مـن مراجـع ومصادر، من الموروث أو الوافد.

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام دون تسميتها أقساما أو أبوابا أو فصولا. الأول "الإسلام السياسى"، والثانى "رصـد الواقع الإسلامى"، والثالث "الإسلام السياسـى والتطـورات المقبلة"، أى الإسلام السياسـى بـين الماضـى والحاضـر والمستقبل.

الأول "الإسلام السياسى" ويتضمن صعوبة الفصل بين الإسلام السياسى وغير السياسى، وتعـدد نمـاذج التطبيـق

---

(١) السابق ص٧-١١.

الإسلامى، وعدم تقبل مبدأ المقارنة المنهاجية نظرا لوجـود عناصر مثالية فى النسق الإسلامى يدور حول مبادئ عشرة: الخلافة، وحدة الأمة، الشورى أسلوب الحكم، تطبيق الشريعة الإسلامية، العدالة كعلاقة بين المـواطن والدولـة، احتـرام الكرامة الفردية، حق التشريع المستقل عن السلطة السياسية، استقلال السلطة القضائية، الجهاد فى سياسة الدولة الخارجية، التزام الدولة بتحقيق الفرد لذاتيته الإسلامية. وهو أشبه بالفكر الإسلامى فى باكستان، من نوع أبـى الأعلـى المـورودى وامتداداته فى مصر عند سيد قطب.

وتقوم عناصر القوة فى الرؤية الإسلامية للعالم علـى عشرة عناصر أيضا: الإسلام نظام عام شامل ينظم علاقـة الإنسان بالإنسان مثل علاقته بالله، الأخلاقيـة والاجتماعيـة والسياسية. فهو منهج حياة متكامل جوهره العقل، وهو حلقة متصلة مع الديانات السابقة، وهو ثورة مستمرة وتقدم مطرد حتى بعد انقطاع الوحى وخـتم الرسـالات، وهـو شـعور بالانتماء للأمة. فهو مستمر من الماضى إلى الحاضر. ينتمى إلى العالم الثالث نظرا لوجود العالم الإسلامى فيـه. ويمثـل أيديولوجية فى إطار الأيديولوجيات المعاصـرة، الليبراليـة

والماركسية والقومية. يقوم على مبدأ العدل كقيمة إنسانية عامة. ويرتبط بمفهوم الاعتدال والتوسط[1].

وينعى خصوم الإسلام السياسى على الحضارة الإسلامية خمسة أشياء، الأول أنها لم تعرف التصويت أى المشاركة السياسية كأسلوب للممارسة الديموقراطية، ولا المجالس النيابية كتعبير عن الإرادة الشعبية ولا الضمانات التشريعية لحماية الحريات الفردية. والثانى غياب نظرية استراتيجية للتعامل الدولى بالرغم من وجود قواعد الحرب والسلام. والثالث غياب المؤسسات السياسية فى تاريخ الإسلام السياسى فى الماضى بالرغم من "الأحكام السلطانية" وكل مصنفات التراث السياسى الإسلامى منذ "سلوك المالك" لابن أبى الربيع حتى "بدائع السلك" لابن الأزرق. والرابع فشل الإسلام السياسى فى تحقيق وحدة الأمة بالرغم من المنظمات الإسلامية الحالية. والخامس غياب مفهوم شرعية المعارضة السياسية بالرغم من الفرق القديمة والمعارضة العلنية المسلحة فى الخارج، معارضة الخوارج، والمعارضة السرية تحت الأرض انتظارا لعودة الإمام الغائب، معارضة

(١) السابق ص١٣-٢٩.

الشيعة، والمعارضة العلنية فى الداخل، الرأى بالرأى، والحجة بالحجة، وبالبرهان بالبرهان، معارضة المعتزلة. ويرد المؤلف على هذه الشبهات بإيجاد حجج تنفى هذا الغياب أو النقص قدر الإمكان والاعتراف ببعضها مثل عدم توحيد الأمة وضعف المعارضة[1].

والثانى "رصد الواقع الإسلامى" لمعرفة خصائص الواقع الإسلامى المعاصر. وتتمثل عناصر قوته فى ست خصائص: الكثافة السكانية، والامتداد الإقليمى، والعلاقة الجاذبة لدول العالم الثالث، والحقيقة العالمية، والتعاطف مع حركات العنف السياسى، والفراغ الأيديولوجى.

وتعود أهمية الكثافة السكانية لوجود الثروة البترولية والمعدنية والاستراتيجية. والامتداد الإقليمى يجعل المسلمين قادرين على التحكم فى التدفق البشرى والمواصلات الجوية والبحرية، والتحكم فى الاستقطاب الذى كان موجودا إبان الحرب الباردة. ودول العالم الثالث فى غالبيتها دول العالم الإسلامى فى مواجهة الغرب المعتز بأصوله اليونانية المسيحية، والرافض لحضارة الإسلام كحضارة توحيد

---

(١) السابق ص٢٩-٣٣.

للديانات وللشعوب. لذلك يقف الإسلام العالمى فى مواجهـة هذه العنصرية الغربية. وحد بين شعوب آسيا وأفريقيا. وهو محور القومية المحلية فى الدول ذات الأغلبية الإسلامية مثل ماليزيا وأندونيسيا وباكستان وجمهوريـات آسـيا الوسـطى وتركيا وإيران والبلاد الأفريقية الإسلامية. وتمارس الأقليات الإسلامية فى الدول ذات الأغلبية غير الإسلامية دورا نشطا وبارزا. وتقاوم الاندماج والانصهار فى القوتين العظميين فى عصر الاستقطاب، والآن فى أوروبا وأمريكا. أما حركـات العنف فتستنبط أصولها من الجهاد والشهادة فى سبيل الحرية والعدل[1].

ومع ذلك فى العالم الإسلامى المعاصر عشر نقـائص عليه أن يتجاوزها حتى يستطيع استنفار طاقاتـه وإمكانياتـه وهى: التخلف الاقتصادى والاجتمـاعى، الـنقص القيـادى، توظيف النظم الأجنبية الحركات الإسلامية لصالحها، التجزئة دون حد أدنى من الوحدة الإسلامية، غيـاب تنظـيم دولـى ديموقراطى يعبر عن الإرادة الإسـلامية كشـعوب ولـيس كحكومات، عدم احترام التعاليم الاسلامية، تغلغـل المفـاهيم

---

(١) السابق ص٣٥-٤١.

الغربية فى الثقافة الإسلامية، انقطاع التراث الإسلامى السياسى القديم مع الواقع المعاصر، غياب بناء فكرى سياسى متكامل قادر على التفاعل مع العالم المعاصر، عزلة المجتمعات الإسلامية عن الوظيفة الكفاحية بالرغم من حركات المقاومة والعمليات الاستشهادية فى فلسطين والشيشان وكشمير.

وبالإضافة إلى هذه النقائص التى تمثل ضعف الأمة الإسلامية يقوم الغرب العنصرى بتخطيط واضح يسير فى مسالك أربعة ضد العالم الإسلامى: الأول، الاستئصال للأقليات الإسلامية عن طريق تحديد النسل وهجرة العقول وإغراء القيادات. والثانى، الإحاطة بالأغلبية الإسلامية عن طريق تشجيع أعراق إسلامية أخرى لإنشاء دول مستقلة كما تفعل فرنسا فى تغذية البربرية فى المغرب العربى. والثالث، التسلل لخلق أقليات عرقية وطائفية داخل العالم الإسلامى لتفتيت الأمة كما كان يخطط للبنان أثناء الحرب الأهلية، وكما يخطط الآن للعراق وسوريا وشبه الجزيرة العربية ومصر وباكستان والهند وماليزيا وأندونيسيا. والرابع، تشويه صورة الإسلام وربطه عضويا بالتخلف والقسوة والقمع

والعنف والإرهـاب، وخـرق حقـوق الإنسـان والمـرأة والطفل...الخ[1].

والثالث "الإسلام السياسى والتطورات المقبلة" فى ربع القرن القادم (١٩٨٣-٢٠٠٨) الذى ولى بالفعل. فإلى أى حد يمكن مد السؤال ربع قرن آخر، من عصر الاستقطاب أيـام الحرب الباردة إلى عصر القطب الواحد والعدوان الأمريكى على العراق وتهديد باقى الدول العربية الإسـلامية، إيـران وسوريا ولبنان والسعودية والسودان واليمن ومصر؟

وتبدأ الإجابة بإعطاء أربع ملاحظـات: الأولـى، أن موجات العنف ليست وحدها هى المعبر عن الثورة والرفض بل أيضا محركات الخلافة عند مسلمى أواسط آسيا. والثانية، التمييز بين المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والأخـرى ذات الأقلية الإسلامية. والثالثة، الأيديولوجية الإسلامية وإمكانيـة بلورتها وسط أربع أيديولوجيات قائمة: اللينينيـة اليسـارية، والكونفوشية الماركسية، والكاثوليكية الغربيـة، والإسـلامية الشرقية. وهى فى الحقيقة تصنيفات غير دقيقة، تشـير إلـى روسيا والصين وهما أيديولوجية واحدة بالرغم من الخـلاف

---

(١) السابق ص٤١-٥١.

فى التطبيق بينهما. والكاثوليكية الغربية مثـل البروتسـتانتية والأرثوذكسية أيضا منقسمة بـين الليبراليـة والماركسـية. والإسلامية الشرقية موجودة فى الغرب أيضا، فى المغـرب العربى على الأقل، وفى قلب أوروبـا وأمريكـا. وتمييـز الأيديولوجية الإسلامية بأنها تمثل تحولا من الإسلام العربى إلى الإسلام الأسيوى. وفى آسيا يتميز المسلمون حيث هـم أغلبية عن المسلمين حيث هم أقلية. ومع ذلك هنـاك وحـدة فكر إسلامى عبر الإسلام العربى والأسـيوى والأفريقـى. والرابعة، عدم الخلط بين الإسلام كقوة دولية والإسلام كنظام داخلى للمجتمعات الإسلامية[1].

ويتحدد مستقبل الإسلام السياسى إذا ما استطاع توفير قيادة روحية، وإبداع ثقافة إسلامية من دول العـالم الثالـث، ووضعه فى الإطار الدولى المعاصر. والظـروف مواتيـة لوجود فراغ أو صراع أيـديولوجى وحضـارى، وسـيطرة الجهاد السلوكى، والإيمـان بالوظيفـة العالميـة للإسـلام، والتواضع القيادى، والفضول الحضارى. والمتغيرات داخـل العالم الإسلامى ضـرورية وهـى أربعـة: إعـادة البنـاء

---

(١) السابق ص٥٣-٥٧.

الأيديولوجى، والفصل بين الإسلام كقومية والإسلام كـدعوة عالمية، وتجاوز عدم التجانس الـداخلى بـين المجتمعـات الإسلامية، وفرض التنظيم الإقليمى.

وتتطلب إعادة البناء الأيديولوجى رصد نسـق القـيم الإسلامى وتأويله كأخلاقية سياسية، وتقنينه للواقع المعاصر. ويحتاج التراث الإسلامى إلى تنقية فى موضوعات المـرأة، والحدود، والربا. وللإسلام مفهوم خاص للقومية، أن المجتمع القومى يملك إرادة واحدة، والطاعة لها التزام جماعى أمـام الأمة، والأمة وحدة معنوية، والتجانس الداخلى يقتضى حـل قضية الأقليات داخل المجتمعات الإسـلامية. أمـا التنظـيم الإسلامى فلا يكفيه المؤتمر الإسلامى أو غيره من التنظيمات الحكومية لعدم فاعليتها.

وطريق المستقبل مرهون بأربعة قواعد: التدرج فـى الدعوة إلى النظام العالمى الجديد، فرض الاهتمام بالإسـلام على القيادات المسئولة، التدرج فى بناء الدولـة الإسـلامية، إدراك خطورة الدعوة إلى الإسلام السياسى وهـى ثلاثـة: الجمود وتقليد الماضى، تعدد الولاءات فى الأمة نحو الطائفة والمذهب والعرق، توظيف الإسلام لتحقيـق أهـداف غيـر

أهداف العالمية[1].

٨- خاتمة: من جيل إلى جيل.

وفى النهاية قد تشوب المعلومات بعض عدم الدقة مثل اعتبار أن شرع من قبلنا من مصادر الإسلام بعـد الكتـاب والسنة وهو غير صحيح. فبعد الكتاب والسنة يأتى الإجمـاع والقياس. وشرع من قبلنا مثل عمل أهـل المدينـة وقـول الصحابى وغيرها من المصادر المختلف عليها. وشرع مـن قبلنا هى الديانات السابقة مثل اليهودية والمسـيحية ولـيس التراث اليونانى[2]. كما يعتبر المؤلـف الأسـماء الكبـرى الخلاقة مثل الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشـد وابـن خلدون " فقاعات جانبيـة" لا تعكـس لا الاسـتراتيجية ولا الأصالة الفكرية[3]. وهو حكم عام لا يصدق عليهم. ولكـل منهم رسالة خاصة سواء بالنسبة للوافد أو للموروث أو لواقع العالم الإسلامى وتطور مجتمعاته فى التاريخ.

---

(١) السابق ص٥٧-٦٩.

(٢) الإسلام والقوى الدولية ص٩٣-٩٤، سلوك المالك فى تـدبير الممالـك ص٢٤٤.

(٣) مستقبل الإسلام السياسى ص٤٨.

والملاحق تكرار لنفس المادة التى فى الفصول. ويبدو أنها كانت مادة أيضا تمت صـياغاتها مـن قبـل وضـعت كملاحق حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة.

ولا يشار إلى أحد من المعاصرين الذين اجتهدوا فـى الميدان من الأساتذة والمفكرين الإسلاميين(١). ويتم التوقـف على رواد الحركة الإصلاحية، الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا. ولا تذكر الأحزاب والقـوى السياسـية فـى العـالم الإسلامى التى تحاول أن تجعل للإسلام مكانا على السـاحة الدولية فى المغرب وتونس والسودان والأردن ولبنان وتركيا وأندونيسيا وماليزيا. ولا تذكر أيضا المؤسسـات الإسـلامية الأوروبية مثل المجلس الإسلامى الأوروبى أو الأمريكية مثل المجلس الإسلامى الأمريكى للعلاقات الدولية. ولا يحال إلـى الجامعات التى أنشئت لهذا الغرض مثل الجامعـة الإسـلامية الدولية فى كوالالمبور بماليزيا. كما لا تـُـذكر المجـلات الإسلامية المتخصصة مثل "إسلامية المعرفة" فى كوالالمبور و"قضايا إسلامية معاصرة" فى إيران بل وبعض الدراسـات

(١) وذلك مثل أحمد كمال أبو المجد، محمد سليم العوا، فهمى هويدى، طارق البشرى،...الخ.

الهامة فى "السياسة الدولية" فى القاهرة.

ونظرا لأن "الإسلام والقوى الدولية" قد كتبت منذ أكثر من عشرين عاما فقد تجاوز الواقع الإحصائيات والجـداول البيانية فى الملاحق من حيث تعداد السكان[1].

ونظرا لأن المنهج السائد أحيانا هو المنهج السـجالى، الدفاع والهجوم فقد تم الدفاع عن النظام السعودى ونفى تهمة الشبهة الأمريكية دفاعا عن المكتسـبات البتروليـة للطبقـة الحاكمة. إذ أنه يتبع سياسة الدبلوماسية الهادئة لصالح الدعوة الإسلامية[2]. فلعل السعودية تستطيع أن تمول مشروعا لنشر وتحقيق التراث السياسى الإسلامى، ويصبح المؤلـف أحـد القائمين به. ومن ناحية أخرى يتم الهجـوم علـى الإخـوان

---

(١) الإسلام والقوى الدولية ص١٢٤-١٣٥.

(٢) "قد يتصور البعض أن السعودية تسير فى فلك السياسة الأمريكية بتبعيـة مطلقة وأنها بهذا المعنى تدافع عن السياسة الغربية الرأسـمالية كنتيجـة طبيعية لرغبة الطبقة الحاكمة فى حماية مكتسباتها البتروليـة التـى لا حدود لها. على أن هذا غير صحيح على الإطلاق. السياسة السـعودية تنطلق من مبدأ الدبلوماسية الهادئة المتأنية ولكن عن قناعة بـأن علـى السعودية أن تؤدى وظيفة قيادية لصالح الدعوة الإسلامية. وهى تسـير فى هذا المعنى بحذر وحنكة ومن خلال أسـاليب ملتويـة ولكنهـا ذات فاعلية حقيقية بدون ضوضاء أو صخب"، السابق ص١٣٥.

لشبهة علاقاتهم مع المخابرات الأمريكيـة منـذ أيـام عبـد الناصر. فلعل المؤلف يجد حظوة عند أولـى الأمـر نظـرا للعداء المشترك بينه وبينهم ضد الإخوان، خصوم النظام[1].

ومع ذلك، يظل للمؤلف فضل المبادرة وفتح الآفـاق، والتنبيه والإشارة والتذكير[2]. إنها "خارطة الطريـق" تحـدد معالم المستقبل للتراث الإسلامى السياسـى وسـط التـراث السياسى الغربى المعاصر. وربما يضيف جيل آخر التـراث السياسى الشرقى القديم والمعاصر من أجـل المقارنـة أولا، وتحقيق بعض ميزان التعادل فى المادة العلمية العامـة، دون سيطرة مادة من حضارة على مواد من حضارات أخـرى. والتحدى لهذا التراث الإسلامى الإنسانى هو قدرته بعد قراءة الذات على قراءة العصر فى تواضع جـم، ومـنهج علمـى دقيق، ورؤية تاريخية تحققها الأجيال القادمـة جـيلا وراء جيل.

---

(١) مستقبل الإسلام السياسى ص٤٣.

(٢) وذلك مثل عبد الرحمن بدوى فى عديد من مجالات الفلسفة.

لاهــوت التحريــر
بين علم العقائد والتغير الاجتماعى
نموذج واحد أم نماذج متعددة؟

١- هل النموذج الغربى هو النموذج الوحيد؟

"لاهوت التحرر" وإن كان حديثا كمصطلح فى الستينات مواكبا لحركات التحرر الوطنى فى العالم الثالث خاصة فى أمريكا اللاتينية، بعد الثورة الكوبية، وحلم جيفارا، ووجود بعد شاسع بين العقائد اللاهوتية والأيديولوجيات السياسية، بين الكنيسة والجبهات الشعبية فإنه قديم بقدم الإنسان على الأرض ونشأة الأيديولوجيات والديانات والفنون[1]. فكونفوشيوس أنزل الدين الصينى التقليدى فى

(*) وجهات نظر، سبتمبر ٢٠٠٣.

(١) لذلك غلبت على "لاهوت التحرر" فى أمريكا اللاتينية، نشأته، تطوره، مضمونه للأب وليم سيدهم. النزعة التاريخية فى الفصل الأول: لاهوت التحرير وإطاره التاريخى فى أمريكا، والفصل الثانى: لاهوت التحرير، نظرة تاريخية من الداخل ص٢١-٧٧، وأيضا "لاهوت التحرير فى أفريقيا" ديزموند توتو و"اللاهوت الأسود"، دار الشرق، بيروت ١٩٩٧،

كتاب "التغيرات" من السماء إلى الأرض، من عالم الآلهة إلى عالم البشر. وبوذا تجاوز تعدد الآلهة فى الهندوكية إلى ضبط النفس والسيطرة على الأهواء. وذلك يعنى فى كلتا الحـالتين أن الدين فى خدمة الإنسان. والشنتوية التى تعبد الإمبراطور تجعل الدين عماد الدولة والجماعة. وكذلك كان الحـال فـى دين مصر القديم، والزرادشتية دين فارس، الأمة والدولـة. ودين إبراهيم كان ثورة اجتماعية منذ نوح، ثورة على الجهل والرذيلة دفاعا عن العلم والفضيلة. لاهوت التحرير إذن أحد أشكال الدين الطبيعى السابق على دين الوحى. وهو قديم بقدم الزمان كما كان يقال عن المسيحية كدين طبيعى فى القـرن الثامن عشر، عصر التنوير. ينشأ فى كل المجتمعـات فـى ظروف متشابهة.

والسؤال هو: كيف يعرض "لاهـوت التحريـر" فـى ثقافتنا المعاصرة؟ هل هو نتاج غربى منذ الستينات يروج له بالترجمة والعرض والتأليف كما هو الحال فى باقى المذاهب والأيديولوجيات الغربية بناء على موقف شائع من الغـرب،

الباب الأول: لمحة تاريخية. الفصل الأول: المطران ديزمونـد توتـو. الفصل الثانى: نبذة تاريخية عن دولة جنوب أفريقيا ص١٣-٤٧.

أنه مصدر العلم وليس موضوعا للعلم، أم أن الباحث العربى متعدد الثقافة، فهو على الأقل ذو ثقافتين، ثقافة غربية حديثة وثقافة عربية إسلامية قديمة، ويمكن الاستفادة منهما كرصيد علمى فى ظاهرة الصلة بين الـدين والتحـرر؟ إن عـرض لاهوت التحرير على أنه تجربة غربية أولا انتشرت بعد ذلك فى أفريقيا وآسيا وإن لم تنتشر بعد فـى الـوطن العربـى، وأمريكا اللاتينية فى نشأتها هى جزء من الثقافـة الغربيـة المسيحية بعد أن استأصلت ثقافات الشعوب الأصلية ولغاتها، هو ابتسار لتجربة قديمة قدم البشر بآلاف السنين فى خمـس وثلاثين عاما عمر تجربة لاهوت التحرير فى الغرب. فـلا يكفى عرض تجارب لاهوت التحرير فى الغرب أو الشـرق دون مزاوجتها بمادة جديدة عربية إسـلامية مـن لاهـوت التحرير فى الثقافة العربيـة الإسـلامية. تعريـب المـادة ضرورى من الثقافات المحلية والتجارب الخاصة. عـرض المادة وتجارب الآخرين ضرورى سواء فى مرحلة الترجمة مثل "لاهوت التحرير الأسيوى" لألويزيوس بيريس حتى ولو كانت الترجمة تعريبا بتصرف[1]. ولماذا يكون النشـر فـى

---

(١) الويزيوس بيريس: لاهوت التحرير الأسيوى، عربه بتصـرف ولـيم سـيدهم اليسوعى، دار المشرق، بيروت ٢٠٠١، ويرجع الفضل فى ذلك لـلأب ولـيم

بيروت فى دار المشرق وليس فى القاهرة مثل "وثيقة الحرية المسيحية والتحرير" للمجمع المقدس للعقيدة الإيمانية[1]. وفى المراجع العامة للكتاب الأول "لاهوت التحرير فـى أمريكـا اللاتينية" مازالت تغلب المصادر الغربية باللغات الأجنبية[2].

وظروف أمريكـا اللاتينيـة السياسـية والاجتماعيـة

سيدهم اليسوعى بالرغم من النشر فى بيروت لمعظم الأعمال مثـل "لاهـوت التحرير فى أفريقيا"، دار المشرق، بيروت ١٩٩٧.

(١) المجمع المقدس للعقيدة الإيمانية: وثيقة الحريـة المسـيحية والتحريـر، ترجمة الأب وليم سيدهم اليسوعى، مطبوعات الآباء اليسوعيين، الفجالة، القاهرة ٢٠٠٢.

(٢) فى المراجع العامة اثنان وعشرون مرجعا أجنبيا فى مقابل ستة مراجـع عربية. ومن الدوريات تسع مقالات، اثنان مترجمان (ترشيان، سكاندريت اريك) والباقى فى التاريخ والاقتصاد وفى أمريكا اللاتينية باستثناء قاسم نبيل: تجديد المسيحية وثورة الكهنة فى أمريكا اللاتينية. ولا يذكر: حيد إبراهيم على: الدين والثورة، لاهـوت التحريـر فـى العـالم الثالـث، منشورات نجمة، الدار البيضاء ١٩٩٢ حسن حنفـى: كـاميو تـوريز، القديس الثائر، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصـر، دار الفكـر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٢٨١-٣١٨ (وهو منشور فى مجلة الكاتـب عام ١٩٦٩). كما لم يشير إلى مجلة Compass التى تصدر فى لوفان ودراسات هوتار Houtard أستاذ توريز وعديد من لاهوتى التحرير فى لوفان، ببلجيكا.

والاقتصادية والثقافية خاصة فى الستينات مشابهة لظروفنا
فى الوطن العربى. فأمريكا اللاتينية محاصرة بين
قوى ثلاث: الأولى الولايات المتحدة الأمريكية فى الشمال
وما تمثله من هيمنة على الجنوب إما مباشرة بالتعاون مع
نظم سياسية عسكرية أو مدنية تابعة أو عن طريق غير
مباشر، الشركات الاقتصادية الكبرى التى تستغل الثروات
الاقتصادية للجنوب. والثانية الجيش الذى يمثل سلطة القهر
المتعاونة مع سلطة الهيمنة فى الشمال. والثالثة الإقطاع
وملاك الأراضى الكبار المتعاونين مع الأمريكيين
والعسكر ضد الفلاحين من أجل نهب محاصيلهم والاستيلاء
على أراضيهم. والكنيسة الرسمية متعاونة مع هذه القوى
الثلاث ضد الشعب، والشعب مطحون بالفقر والجهل
والمرض والمخدرات والجريمة وشتى ألوان الحرمان. ولم
يعارض هذه الصور المختلفة للهيمنة إلا الماركسيون كبؤرة
لتجمع كل الوطنيين كما حدث فى الثورة الكوبية والثورة
الفيتنامية. فظهر الرهبان الشبان مثل كاميو توريز لينضم إلى
القوى الوطنية باسم الدين وليس باسم الأيديولوجيا، وباسم الله
وليس باسم الماركسية، وبدافع الإيمان وليس تطبيقا للمادية

التاريخية أو المادية الجدليـة[1]. فنشـأ لاهـوت التحريـر كأيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الاجتماعية، والوحى من ناحية، والحرية والإخاء والمسـاواة من ناحية أخرى. لاهوت التحرير إذن هى أيديولوجية ثورية شعبية تنبثق من بؤرة الثقافة الوطنية. فالنخبة المثقفة وحدها مع طليعة الطبقة العاملة هى القادرة على فهم الماركسية. أما جماهير الشعب فلا يحركها إلا تثوير التراث كما فعل الأنبياء والمصلحون والثوريون الشعبيون والمثقفون العضويون.

وهى ظروف مشابهة للوطن العربى قبـل الثـورات العربية الأخيرة فى منتصف الخمسينات، سيطرة الاسـتعمار البريطانى والفرنسى بقوات احتلال، والنظام الملكى القـاهر المتعاون مع كبار قواد الجيش والشرطة وأجهـزة الأمـن، والإقطاع والباشوات الذين كانوا يتوالون على الحكم. ورجال الدين كانوا مع النظام، وكبارهم معينون من الدولة، موظفون رسميون فيها، يفتون بما يريد الحكام، أقـرب إلـى "فقهـاء

---

(١) حسن حنفى: كاميو توريز، القديس الثائر، قضايا معاصرة، جـ ١ فـى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٢٨١-٣١٨.

السلطان وفقهاء الحيض والنفاس". والشعب مطحون، يرزخ تحت الفقر والقهر والتسلط. فقامت الثورات العربيـة كمـا قامت الثورة الكوبية والثورة الفيتنامية باسم الحركات الوطنية والتى كان الماركسيون أحد عناصرها مع مصر الفتاة والوفد والإخوان المسلمون. ونشأ لاهوت التحرير عند الأفغانى من قبل فى صياغات بسيطة "الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل" مستعينا بـأقوال السـابقين مثـل "عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للنـاس شـاهرا سيفه" أو بقوله هو "عجبت لك أيها الفـلاح، تشـق الأرض بفأسك ولا تشق قلب ظالمك". ومع ذلك ظلـت الصـياغات النظرية تقليدية فى "الرد على الدهريين" واتهام الاشـتراكيين والشيوعيين بأنهم ماديون وملحدون ووضع العدميين معهـم. وتكون من تلاميذه مثل عبد الله النديم وأديـب اسـحق مـن يستأنف الإسلام الثورى أو الدين الوطنى. وقوى ذلك كتابات سيد قطب الأول صاحب "العدالة الاجتماعية فـى الإسـلام"، "معركة الإسلام الرأسمالية"، " السلام العالمى والإسلام"، قبل أن يعذب فى السجون ويكتب "معالم فى الطريق"، وهى أيضا صرخة برئ لمقاومة الظلم والطغيـان. واسـتأنف "اليسـار

الإسلامى" لاهوت التحرير على مستوى الثقافة الشعبية مـن أجل تحويله إلى تيار شعبى عام يقلل المسـافة بـين الـدين والثورة، بين التقليدية والتقدمية، بين الإخوان والشيوعيين[١].

وإذا عقدت مقارنات فإنها تكون بين تجربتى أمريكـا اللاتينية وأفريقيا دون آسـيا أو الـوطن العربـى والعـالم الإسلامى[٢]. هناك فى الخاتمة فحسب بعـد الحـديث عـن التحولات الأساسية فى القارة الأفريقية، وأنه من المطلـوب تحرير قارة، يظهر فى آخرها "وماذا عـن مصـر؟" بلغـة المايبنغيات، والإحالة إلى إخنـاتون فـى مصـر القديمـة والديانات التوحيدية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام[٣]. وكان من الممكن أن تتم الإشـارة إلـى لاهـوت التحريـر الإسلامى فى جنوب أفريقيا وقد ساهم فى لاهوت التحريـر فى أفريقيا، وبرز قادتهم مثل الإمام هارون شهيد العنصرية،

---

(١) حسن حنفى: جمال الدين الأفغانى، بمناسبة المئوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٢) الأب وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أفريقيا، الباب الثالث: بين لاهوت التحرير الأمريكى اللاتينى ولاهوت التحرير الأفريقى ص١١٧-١٣١.

(٣) السابق، خاتمة ص١٣٧-١٤٠ وأيضا الدين وحقـوق الإنسـان "رؤيـة مسيحية" ص٦٢.

ورابطة العلماء المسلمين فى جنوب أفريقيا، وحركة الشـبيبة الإسلامية، ونداء الإسلام، والقبلة. كان يمكن تحليل كتابـات هذه التيارات الإسلامية فى لاهوت التحرير الأفريقى وكمـا عرض فريد اسحق أول مؤسس لحركة "نداء الإسـلام" فـى كتابه "القرآن ولاهوت التحرير"[١]. بل إن الأمير يوسف هذا

---

(١) - Fuad Hendricks: Imam Abdullah Haron, Martyrdom comes to life, Furgan publications Impress, Durban ١٩٨٨.

- Barney Desai, Chardiff Martney: The killing of the Imam, Quartet books, London ١٩٧٨.

- F. Isaak: But Musa went to fir-aun, Clyson Printers, Maitland, ١٩٨٩.

- Achmed Cassiem: Eid Message, the intercultural roots of the oppressed and the Islamic Triumph over Apartheid, Qibla, Cape Town, ١٩٩٢.

- Achmed Cassiem: Iqraa, freedom from ignorance, Qibla, Cape Town. ١٩٩٢.

- Achmed Cassiem: Quest for unity, Qibla, Cape Town. ١٩٩٢. =

=

- Achmed Cassiem: Ramadaan, the month of high intensity training, Qibla, Cape Town ١٩٩٢.

- Ahmed Essop: The Hajji and the other stories, Ravan press, Johannesburg, ١٩٧٨.

- Abdulkader Tayob: Islamic Resurgence in South Africa, The Muslim Youth Movement, UCT press, Cape Town, ١٩٩٦

- Achmat Davids: The Mosque of Bo-Kaap, South Africa Institute of Arabic and Islamic Research, Athlone, Cape, ١٩٨٠.

- Aziz A. Batran: Islam and Revolution in Africa, Amana Books, Brattleboro, Vermont ١٩٨٤.

البطل الذى حارب الاستعمار الهولندى فى ماليزيا قد أخذه الهولنديين أسيرا مكبلا بالسلاسل فى القرن السابع عشر فى مستعمرتهم الثانية فى جنوب أفريقيا. فكان أول من نشر الإسلام هناك، الإسلام المقاتل المجاهد مؤسسا بذلك لاهوت التحرير الإسلامى. ويقدسه المسلمون كأحد أبطال النضال الوطنى لاستقلال الشعب باسم الإسلام. بل إن ديزموند توتو حالة واحدة من حالات أخرى ساهم فيها المؤتمر الوطنى الأفريقى ANC، ومؤتمر أفريقيا الواحدة PC وحركات الوعى الأفريقى. هى حالة واحدة مركزة على التفرقة العنصرية أكثر من الفقر والاستقلال كما هو الحال فى أمريكا اللاتينية.

٢- لاهوت التحرير بين النقل والإبداع.

لذلك تتراوح الأعمال الرائدة الأربعة فى العقد الأخير ١٩٩٣-٢٠٠٣ فى "لاهوت التحرير" بين الترجمة والعرض والتأليف. والترجمة بتصرف أى مع الحذف أو الإضافة أو

وأيضا مجلة "برهان الإسلام" التى تصدر باللغة الإنجليزية وهى لسان حركة تحمل نفس الاسم فى جنوب أفريقيا فى مدينة فلابرج Vlaeberg.

التعليق تجاوزا للترجمة الحرفية أسوة بالقدماء[١]. الترجمة فى "لاهوت التحرير الأسيوى" لألويزيوس بيريس، ليست ترجمة حرفية بل بتصرف. ولا يقتصر التعريب على الترجمة بتصرف فقط بل بزيادة مقدمة عن "لاهوت التحرير الأسيوى" تبين أهميته وأهم قضاياه[٢]. وتضيف خاتمة "نحو

---

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول النقل، الجزء الثانى: النص. الفصل الأول: الترجمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠.

(٢) وتشمل المقدمة التعريف بالمؤلف، ووضع الترجمة كعمل رابع من مجموعة لاهوت التحرير للمترجم. ويحدد أهمية الكتاب فى أربعة: انتماء المؤلف إلى دولة أسيوية يشكل فيها المسيحيون أقلية ٣%= =عكس أمريكا اللاتينية، إدخال لاهوت التحرير فى إطار علم الأديان المقارن، تفاعل المسيحية كدين وحى مع الديانات الأسيوية البوذية والهندوسية والشنتوية كديانات تاريخ، تناول قضية الفقر والفقراء من منظور جديد. واهم القضايا خمس: تلازم تحرير الشعوب والحوار بين الأديان، نقد لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية والدفاع عن تعدد النماذج والمناهج والاعتماد على اللاهوت الجدلى عند كارل بارت، نقد اللاهوت الليبرالى عند كارل رانر، فالمسيح ليس ضد الدين بل مع الدين، التغريب فى الكنيسة الأسيوية، الخصوصية الدينية بين المسيحية والديانات الأسيوية. ثم يأتى وصف الأبواب والفصول، ألويزيوس بيريس: لاهوت التحرير الأسيوى، عربه بتصرف وليم سيدهم اليسوعى، دار المشرق، بيروت ٢٠٠١ ص٥-١٦

لاهوت تحرير مسيحى إسلامى لعالمنا المعاصر" لإيجاد دلالة عربية للاهوت التحرير. والغريب تجاهل الإسلام فى الكتاب مع انه دين آسيوى، والدين الثانى فى آسيا من حيـث عـدد السكان. وإشارات المترجم لا تتجاوز إشارتين فى المقدمـة والخاتمة[١].

وفى داخل العرض يكون التلخيص، تلخيص مـع أن العرض مرحلة متقدمة عن التأليف[٢]. والتلخيص نوع أدبى فلسفى قديم[٣]. وفى داخل العرض قد تكون الترجمة. بل قـد تفوق الترجمة كما العرض كما هو الحـال فـى "لاهـوت التحرير فى أفريقيا، ديزموند توتو واللاهوت الأسود"[٤]. إن

---

(١) الإشارات هى: التجربة الصوفية فى الاسلام، السابق ص٦، والإشـارات إلـى بعض الدارسين والكتاب الذين تعرضوا لموضوع لاهوت التحرير مثل مـيلاد حنا، حسن حنفى، حيدر إبراهيم، وليم سليمان فى هوامش الخاتمة.

(٢) السابق، المجلد الثانى: التحول، الجزء الأول: العرض.

وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية: سر الافخار سـنيا: ملخـص كتاب جواتير لاهوت التحرير ص٨١-١٠٨، الحرية المسيحية والتحرير تعليم مجمع العقيدة الإيمانية. الحق يحررنا، وهى فقرات منتقاة من الوثيقة، السـابق ص١٤٥-١٥٦.

(٣) من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول: النقل، الجزء الثالث: الشرح.

(٤) الباب الثانى كله بفصوله الستة وهو ما يعادل نصف الكتاب نصوص مترجمة من ديزموند توتى وهى: ١-اللاهوت الخاص بالسود، ٢-البحث عن الأصالة والكفـاح مـن أجـل

الاكتفاء بالنقل، ترجمة وعرضا دون التحول إلـى التـأليف والإبداع هو قصر للاهوت التحرير على الثقافة الغربية بوجه عام والمسيحية بوجه خاص. والتأليف المزدوج بين ثقـافتين من أجل التحليل والتأصيل، والعرض والنقد هو خطوة نحـو التحول من النقل إلى الإبداع.

ثم يأتى التأليف فى "كلام فى الدين والسياسـة" وهـو عنوان صحفى عام، وعنوان فرعى أدق "نحو لاهوت تحرير مصرى عربى"، ومطبوع فى دار المحروسة فـى مصـر، وتقديم جمال البنا مما يوحى بمصـريته وعروبتـه وثقافتـه الوطنية. وهو آخر المجموعة الرباعية[1]. وهـى مقـالات متفرقة مجمعة تمت تحت أربعة أجزاء، ولكل منها فصـول، والجزء الرابع ملاحق. ويعرض لثلاث قضايا رئيسية نظرية فى لاهوت التحرير، الأول التحول من الخلاص الفردى إلى الخلاص الجماعى، يجمع بين النظرية والتطبيق، النظرية فى

التحرير، ٣-الألم الذى يعانيه الأسود، ٤-المسيحية والفص العنصرى، ٥-هل اللاهوت الأفريقى هو لاهوت السود؟ ٦-لاهوت التحرير فى أفريقيا. الأب وليم سيدهم: لاهـوت التحرير فى أفريقيا، ديزموند توتو واللاهوت الأسود، دار المشـرق، بيـروت ١٩٩٧، ص٤٩-١١٦، ويعترف المؤلف فى المقدمة بأنها مقالات مترجمة، ص٥.

(١) الأب وليم سيدهم اليسوعى: كلام فى الدين والسياسة، نحو لاهوت تحرير مصرى عربى، تقديم جمال البنا، دار المحروسة، القاهرة ٢٠٠٣.

الاشتباه فى لاهوت التحرير بين الدينى والسياسى، وفى تعدد نماذج لاهوت التحرير بين الغربى، ومحاولة تأصيل لاهوت تحرير مسيحى إسلامى لعالمنا العربى[1]. والتطبيق على القضية الفلسطينية، الانتفاضة الأولى، والكنيسة فى فلسطين المحتلة، وقيامة المسيح وتحرير فلسطين، وتطبيق حقوق الإنسان فى الكنيسة فى مصر[2]. والثانية، إشكالية الهوية بين الالتزام الدينى والالتزام الوطنى والإنسانى وتعبر عن قضية التعددية الطائفية، وقضية الطائفية والمواطنة والأقلية والأغلبية وهو ما يتعارض مع التصور الكيفى للتعددية الثقافية، والكنيسة الكاثوليكية وجماعة الكاثوليك فى مصر نموذجا[3]. وهو أكبر من الجزء الأول كما إن لم يكن ضعفه[4]. والثالثة التعددية وقبول الآخر كشرط ضرورى للخلاص وموضوعاتها تبدو خارج الموضوع مثل التأويل عند ابن رشد، وتجديد الحياة الروحية فى الرهبنة المصرية

---

(١) السابق ص٢٥-٥٥.

(٢) السابق ص٥٩-١٠١.

(٣) السابق ص١٠٥-١٨٧.

(٤) السابق، الجزء الأول (٤٢ص)، الثانى (٨٣ص)، الثالث (٤٣ص)، الرابع (٧٣ص).

فى مائة عام، الأب متى المسكين نموذجا، والتيارات السياسية فى مصر[1]. وملاحق الجزء الرابع تبدو كتابات مناسبات مثل مصر والفاتيكان، العلاقات التاريخية، وكلمتى الرئيس والبابا[2]. وهو "كلام" بالفعل، خطاب عام للناس تنقصه مواصفات الخطاب الفلسفى، لاهوت التحرير فى أسسه النظرية وتأويلاته الفلسفية المعاصرة للعقائد. ويبنى على تراكم انتقائى سابق[3]. والمقدمة من مفكر مجدد، يغلب عليها المنهج النصى القرآنى ولا تضع المحاولة فى إطار لاهوت التحرير باعتباره علما وليس ثقافة[4].

ويمكن عرض لاهوت التحرير بطريقتين. الأولى مراجعة الأدبيات التى تمت فى اللغات الأجنبية وفى اللغة العربية سواء العارضة منها للأدبيات الغربية أو المستقلة عنها على درجات متفاوتة. والثانية بناء نموذج للاهوت التحرير مستقلا عن النموذج المسيحى أو الآسيوى

---

(١) السابق، ص١٩١-٢٣٣.

(٢) السابق ص٢٤١-٣١٣، كلمة ترحيب فخامة الرئيس مبارك، كلمة قداسة البابا فى مطار القاهرة.

(٣) مثل وليم سليمان، والكتاب مهدى إلى روحه.

(٤) كلام فى الدين والسياسة ص٩-١٥.

المعروض فى الأدبيات الأجنبية أيضا من أجل إبداع نمـاذج متعددة وعدم تكرار نموذج واحد عرف به فى نشأته. ويمكن الجمع بين الطريقتين، المراجعة والإبداع، النقد والبناء، بداية بالتاريخ وليس انتهاء إليه، بداية بالأدبيات السابقة ثـم عـدم الوقوف عندها من أجل تطويرها.

٣- لاهوت التحرير من التاريخ إلى الفكر.

"لاهوت التحرير" ليس مجرد تجربة تاريخية عامة لدى كل الشعوب منذ قدم الزمان أو خاصة لدى الغرب الحـديث منذ ثلاثة أو أربعة عقود من الزمان بل هو نسق عقائدى أو بنية فكرية تتجاوز التسلسل التاريخى للأحداث والشخصيات والمؤلفات.

ولاهوت التحرير ليس مرتبطا بالمؤسسـات الدينيـة بالضرورة، الكنيسة أو المحكمة أو اليهودية (السانهدرين) أو "السانجا" فى الهندوكية لأن الدين باعتباره تحررا إنمـا نشـا ضد المؤسسة الدينية التى ارتبطت بالملك أو برجال الـدين وارتبطت مصالحها بالنظام السياسى الإقطـاعى أو القبلـى القائم. وكان الدين أولا ثورة ضد المؤسسة الدينية ورجـال

الدين. فتصدى أنبياء بنى إسرائيل للأحبار المتعـاونين مـع الملوك، والملوك المتحالفين مع الإقطـاع، خاصـة النبـى عاموس. كما نقد السيد المسيح الفريسيين والكتبة والأحبـار الذين تعاونوا مع السلطة الرومانية وحولوا الدين إلى أشكال ورسوم خارجية دون تقوى باطنية وإيمان صادق بعيدا عـن النفاق والمصالح الشخصية. ولا يوجد رجال دين فى الإسلام ولا سلطة دينية متوسطة بين الإنسان والله، تحتكر التفسـير، وصياغة العقائد، والفصل بين الصواب والخطأ. تلك مهمـة العلماء. وكل مسلم يسـتطيع أن يكـون عالمـا. فالإسـلام والبروتستانتية بالنسبة لحق التفسير، ورفض التوسـط بـين الإنسان والله، واعتبار الكتاب وحده مصدر الإيمـان ولـيس أقوال أباء الكنيسة، والإقلال من أهمية الطقوس والمراسـم، والخلاص بالإيمان وحده متشابهان فى التجربة التاريخيـة. لاهوت التحريـر اسـتئناف للبروتسـتانتية القديمـة فـى بروتستانتية جديدة طبقا لظروف العصر ومصادر القهر. فقد كتب لوثر "فى حرية المسيحى" ودافع عن حق كل إنسان فى حرية تفسير الكتاب المقدس ضد احتكـاره مـن الكنيسـة، وكيركجارد، لوثر الثانى، أراد العودة إلى الذاتية، والتحـول

من الوجود إلى الصيرورة، ومن اطمئنان الإيمان إلى قلـق الوجود الإنسانى.

ولاهوت التحرير ليس فقط مجموعة من الممارسـات الاجتماعية لخدمة جماعة المؤمنين داخل المؤسسات الدينيـة أو خارجها أو حتى النضال الثورى لبعض الرهبان الشـبان مثل كاميو توريز، فالممارسات الاجتماعية والأفعال الثورية تعبير عن رؤى للعالم ونظريات فلسفية. لاهوت التحرير لـه أسسه النظرية الخالصة قبل أن يكون ممارسات عمليـة وإن كانت الممارسات العملية تعيد إحكـام النظريـة وتبلورهـا، وتجعلها أكثر مطابقة وقدرة على تحقيق المثال فى الواقع.

ولاهوت التحرير ليس من إبداع أشخاص فقط بل هـو تأسيس جاد وأصيل للاهوت جديد يأخذ بعين الاعتبار أنه لا يوجد لاهوت واحد عبر العصور. اللاهوت جزء من العلوم الاجتماعية، فى علم اجتماع الثقافة مثل باقى الأنشطة الذهنية فى الأيديولوجيات والفلسفات والعلوم والفنون. والتركيز على الأشخاص يجعل لاهوت التحرير مرتبطا بهـا أكثـر مـن ارتباطه بالواقع الاجتماعى والسياسـى للشـعوب التراثيـة

المضطهدة[1]. كذلك ركز فى "لاهوت التحرير فى أفريقيـا" على شخصية واحدة، ديزموند توتو.

لاهوت التحرر ممارسة فعلية للتأويل، ومـنهج جديـد فيه، قراءة الحاضر فى الماضى، وتفسـير الـنص الـدينى بالعودة إلى التجربة الذاتية التى نشأ فيها. فالنص الدينى ليس له معنى تاريخى ثابت يتجاوزه الزمن وإلا أصبح قديما ليس صالحا لكل زمان ومكان. بل له بنية ثابتة يمكن ملؤها بمادة من كل العصور. وما أكثر الآيات من العهدين القديم والجديد التى أصبحت شعارات للاهـوت التحريـر فـى اليهوديـة والمسيحية. فقد ارتبط النص التوراتى بتحرير بنى إسـرائيل من المادة وعبادتها إلى عبادة الله وحـده، وتحريـرهم مـن الأسر الفرعونى والبابلى. كما قال السيد المسيح "مـا جئـت لألقى سلاما بل سيفا". وما أكثر الآيات القرآنية والأحاديـث

(١) أضاف الأب وليم سيدهم ملحقا لبعض الشخصيات الهامة فـى لاهـوت التحرير مثل: جوستافو جواتيريز (بيرو)، ليوناردو بوف (البرازيـل)، جون سوبرينو (أسبانيا)، انريك دوسيل (الأرجنتين)، جونزالـو أرويـو (شيلى)، كاميو توريز (كولومبيا)، دومنجو لايينى (أسبانيا)، دوم هلـدر كامارا (البرازيل)، خوان لويس سيجوندو (أورجواى). لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١٥٩-١٦٣.

النبوية فى "لاهوت التحرير" والتى أحسن استعمالها فى الثورة الإسلامية فى إيران ﴿**ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة، ونجعلهم الوارثين**﴾، وارتباط الإيمان بالله بالأمن ضد الخوف وبالإشباع ضد الخوف ﴿**فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾.وتنهار المجتمعات الإقطاعية، عند بناء القصور للأغنياء، وتعطيل الآبار للفقراء ﴿**وبئر معطلة وقصر مشيد**﴾. بل يجوز القتال بالسلاح دفاعا عن النفس ودفعا للعدوان ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق**﴾.

لاهوت التحرير تأويل للثنائيات الدينية التقليدية التى أرست قواعدها المانوية القديمة، الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ والتى استمرت فى الثنائيات الدينية المسيحية والإسلامية، العالم والله، الدنيا والآخرة، الخير والشر، الجنة والنار، النعيم والعذاب، الثواب والعقاب، الذكر والأنثى، الملاك والشيطان...الخ إلى ثنائيات حديثة الصراع بين القاهر والمقهور، الغنى والفقير، الظالم

والمظلوم، الحاكم والمحكوم، المركز والأطراف ...الخ[1].

ويمكن القول بأن أركان الإسلام الخمسة ومقاصد الشريعة الخمسة التى من أجلها وضعت الشريعة ابتداء هى نوع من لاهوت التحرير بفعل التأويل كما مارسه ابن رشد فى "قانون التأويل" فى آخر "مناهج الأدلة". فالشهادة إعلان وقول وبيان على العصر وأزماته، باللسان وبالفعل وبالقلب طبقا لدرجات تحمل الواقع لفعل التغير الاجتماعى. والشاهد والشهيد من نفس الاشتقاق. الشهادة بالقول والفعل فى البداية، والشهادة بالحياة فى النهاية. والصلاة أداء فعل فى الوقت فى الحال لا إرجاء ولا قضاء، إحساس بالواجب اليومى، فعل فى الزمان وشهادة فى الخلود. والصيام مشاركة للفقراء، وتربية للنفس. والزكاة مشاركة فى الأموال بين الأغنياء والفقراء، وتداول للحال ضد الاكتناز والاحتكار والاستغلال. والحج موقف إعلان المساواة بين البشر، وإجماع عام على حال الأمة ونضالها فى التاريخ.

ومقاصد الشريعة ابتداء هى رعاية المصالح العامة

---

(١) حسن حنفى: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟ هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥٢١-٥٣٦.

التى هى أشبه بإعلان عالمى لحقوق الإنسان والشعوب معا وليس فقط لحقوق الإنسان، بل لحق كل شعب فى تقرير مصيره. وهى خمسة: الأول، الدفاع عن الحياة، فمن قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحيا نفسا فكأنما أحيا الناس جميعا، ﴿**وإذا المؤودة سألت بأى ذنب قتلت**﴾. والثانى، الدفاع عن العقل، فالعقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. والثالث، الدفاع عن الدين أى الحقيقة المطلقة الشاملة ضد النزعات الشكية والنسبية واللاأدرية والعدمية، يحتكم إليها الناس جميعا، معيار إنسانيا واحدا ضد ازدواجية المعايير. والرابع، الدفاع عن العرض والكرامة ﴿**ولقد كرمنا بنى آدم فى البر والبحر**﴾. والخامس، الدفاع عن الثورة الوطنية التى كانت فى عرف القدماء المال، وهى الآن الثروات الطبيعية والبشرية، المادية والمعنوية.

٤- المنطلقات الرئيسية للاهوت التحرير.

ويبدأ لاهوت التحرير من منطلقات أساسية وهى أن الدين ظاهرة اجتماعية ينشأ فى المجتمع تعبيرا عن قوى

اجتماعية وسياسية جديدة. فالدين فى هذه المسـألة " زفـرة المضطهدين" هكذا نشأت اليهوديـة فـى مواجهـة موسـى لفرعون، الحرية ضد التسلط، والتحرر ضد القهر. كما نشأت المسيحية تعبيرا عن الطبقات المهمشة فى المجتمع الرومانى، العبيد والمرضى والضعاف ضد جبـروت القـوة وسـلطان الجسد. ونشأ الإسلام فى شبه الجزيرة العربية تعبيـرا عـن القوى الضعيفة، العبيد والفقراء فى المجتمـع المكـى ضـد الأغنياء والأقوياء من أشراف مكة. ثم يقوم الدين بعد ذلـك بعد أن يفقد دفعته الثورية الأولى ويتحـول إلـى مؤسسـة ورجال دين وطبقة مصالح وأداة فى يد السلطة إلى أن يصبح " أفيون الشـعب" وحقنـة مخـدرة لتسـكين المضـطهدين والمهمشين والغاضبين وجعل طاعة أولى الأمر من طاعـة الله، والرزق مقدر، والغنى والفقر قضاء وقدر مقسومان قبل أن يولد الإنسان، وأن الجنة والنعيم والرخاء والغنى كل ذلك موعود للفقراء يوم القيامة.

كما يبدأ لاهوت التحرير من مسلمة ثانيـة وهـى أن اللاهوت من الطبقة، وأن كل لاهوت يعبر عن مصلحة طبقة بعينها. وهى طبقة سياسية واجتماعية واقتصـادية فـى آن

واحد، سياسية لأنها تمثل سلطة جديـدة صـاعدة أو قديمـة متهاوية، واجتماعية لأنها طبقة العبيد المهمشة التـى بيـدها السلطة الجديدة أو طبقـة الأشـراف القديمـة المتهاويـة، واقتصادية لأنها تمثل الحرفيين والصناع أو كبـار التجـار. وهكذا نشأت الفرق الإسلامية فى بداياتها إما تعبيـرا عـن السلطة السياسية القادمة مثل أهـل السـنة أو عـن سـلطة المعارضة مثل الشيعة. وداخل أهل السنة نشأت فرقة السلطة مثل الأشاعرة وفرق المعارضة مثل المعتزلـة والخـوارج. ونشأت الفرق المسيحية بنفس الطريقة بعد تحول قسـطنطين إلى المسيحية، مسيحية السلطة التى كان يمثلها أوغسطين فى روما وسلطة المعارضة فى المسـتعمرات الرومانيـة مثـل دوناتوس فى شمال أفريقيا، وآريوس فى مصر.

"لاهوت التحرير" تعبير عن العقل البديهى ولا يحتـاج إلى جدل لاهوتى مجرد أو انتصار على الخصوم أو الدخول فى سجال مع اللاهوت التقليدى الخالص. هـو أقـرب إلـى اللاهوت الطبيعى الاجتماعى التلقائى مثل "الموعظـة علـى الجبل" أو التأمل فى العالم وفى النفس ﴿**وفى الأرض آيـات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾. والتجارب التاريخية

ما هى إلا تعينات لهذه البداهات العقلية. فالعقـل والتـاريخ شىء واحد.

ولغة لاهوت التحرير ليست اللغة العقائدية المدرسـية كما هو الحال فى "الخلاصة اللاهوتية" لتوما الأكوينى بل هى لغة عادية تخاطب عامة الناس لتجنيد الجماهير جمعـا بـين الحمية الدينية وأزمة العصر. لذلك يصعب استعمال الألفـاظ المعربة حتى لا يبدو الخطاب الدينى الاجتماعى غريبا علـى الناس مثل "الافخارستيا". وما أسهل من اسـتعمال الألفـاظ العربية النصرانية فى المسيحية العربيـة مثـل المناولـة أو القربان المقـدس[1]. وكـذلك تعبيـر التيـار "المسـيحانى الكريستولوجى" ويعنى التيار الذى يتعلـق بشـخص السـيد المسيح باعتباره مخلصا. فالترجمة لا تعنى بالضرورة لفظـا بلفظ أو عبارة بعبارة بل قد تفى لفظا بعبارة وعبـارة بلفـظ طبقا لدرجة التركيز فى اللغتين، المترجم منهـا والمتـرجم إليها[2]. وكذلك استعمال تعبير "العقليـة الميثولوجيـة" وقـد استقر فى الأسلوب العربى الحديث لفظ "الأسطورية" ولفـظ

---

(١) وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، ص٨١.

(٢) السابق ص١١٤.

"الأنثروبولوجى" وقد استقر فى العربية الحديثة أنه "الإنسانى" أو ما يتعلق بالإنسان[1].

٥- أنواع اللاهوت وأنساق لاهوت التحرير.

ولا يوجد نوع واحد من اللاهوت بل هناك عدة أنواع أشهرها، ومرتبة طبقا لأبعدها عن لاهوت التحرير ثم نهايـة بأقربها وهى:

١- اللاهوت العقائـدى أو القطعـى Dogmatique، وهو أكثر أنواع اللاهوت غرورا، لا يفرق بين التصـورات الذهنية لله والله فى ذاته، ويعتبر العقائد حقائق ثابتة ومطلقة، غايات فى ذاتها وليست وسيلة لهداية البشر وإسعادهم.

٢- اللاهوت الوضعى Positive، ويعتبـر العقائـد أشياء مادية موجودة بالفعل مثل التجسد والصلب والخـلاص وليست دلالات وبواعث على فعل الخيـر، ويخضـع لأثـر الوضعية.

٣- اللاهوت الطبيعى Naturelle، ويعتمد على نتائج العلم الطبيعى والنظريات الكونية لإثبات وجـود الله وخلـق

(١) الأب وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أفريقيا، ص١٣٨.

العالم وخلود النفس. ويتغير بتغير النتائج العلمية وتقدم العلم.

٤- اللاهوت الجدلى Dialectique، ويقوم على جدلية الله والإنسان فلا يمكن تصور الله دون الإنسان ولا تصور الإنسان دون الله، وأحيانا يسمى لاهوت الكلمة كما هو الحال عند كارل بارت.

٥- اللاهوت العقلى Rationelle، ويقوم على العقل وحده وليس على الإيمان أو النص أو سلطة الكنيسة كما هو الحال عند المعتزلة وابن رشد.

٦- اللاهوت النقدى Critique، الذى يقوم على نقد النصوص الدينية وعدم إصدار حكم على عقيدة قبل تحليل نصوصها تحليلا تاريخيا ومن ثم تظهر العقائد مرتبطة بنشأة النص وتكوينه.

٧- اللاهوت السلبى Negative، ويقوم على تطهير العقائد كمثل عليا مفارقة من كل الصياغات البشرية المحدودة فى الزمان والمكان طبقا للحديث المشهور "كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك".

٨- اللاهوت الرعوى Pastoral، وهو نوع من اللاهوت الأخلاقى يبدأ بالنفس قبل الآخر بناء على التفسير

الشائع لآية ﴿**لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾. وهى نظرة فردية للتغيير، من الفرد إلى المجتمع.

٩- لاهوت التحرير Liberation Theology أو Theology of Liberation وهو الذى يربط اللاهوت بقضية العصر الرئيسية فى الستينات فى العالم الثالث خاصة فى أمريكا اللاتينية مساعدة ثقافية لحركات التحرر الوطنى ابتداء من ثقافة الجماهير.

وقد صدرت مجلات عديدة فى الشرق والغرب ولدى كل الحضارات والشعوب وفى كل الثقافات تحت عنوان "اللاهوت الجديد" New Theology وفى العالم الإسلامى أيضا مثل "قضايا اسلامية معاصرة (قم)"، "الفكر الإسلامى المعاصر (دمشق)"، "المسلم المعاصر (الكويت- القاهرة)، "المنهاج"، "المنطلق" (بيروت)...الخ[١].

وهناك أنساق عديدة للاهوت التحرير وليس نسقا واحدا أهمها:

---

(١) لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١١١-١١٤.

١- النسق الأخلاقى الفردى الذى يقـوم علـى القـيم الأخلاقية أو النزعات الصوفية.

٢- النسق الأخلاقى والاجتماعى الذى يقوم على قـيم الجماعة والمشاركة والتضامن والعدالة وإعادة توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء.

٣- النسق العملى من خلال فعل الرهبان الاجتمـاعى وسعيهم فى مصالح النـاس أو مـن خـلال دور الكنيسـة كمؤسسة اجتماعية تحل مشاكل المجتمع.

٤- النسق العقائدى التأويلى لإيجاد معـانى تحرريـة للتجسد، المسيح فى العالم وليس بعيدا عنـه، أو للخـلاص، خلاص البشر من الآلام أو الصلب، الشـهادة فـى سـبيل الآخرين[1].

٥- النسق الفلسفى الخالص لدراسة تصورات العـالم وأيها أكثر فعالية فى التغير الاجتماعى والفعل التاريخى.

وقد تم عرض نموذج نظرى فى الوطن العربى ابتداء

---

(١) يذكر الأب وليم سيدهم ثمانية تيارات: الروحـى الرعـوى، المنهجـى، الاجتماعى، التاريخى، السياسى، الكنيسة الشعبية القاعدية، المسـيحانى الكريستولوجى، التربوى، النقد الذاتى.

من علم العقائد الإسلامية فى "من العقيدة إلى الثورة"، كجزء من مشروع أعم هو "التراث والتجديد"[1]. بل لا يقتصر الأمر على علم العقائد وحده بل يتسع ليشمل كل العلوم التراثية من أجل إعادة بنائها كاستجابة لتحديات العصر من أجل تأسيس لاهوت الإبداع فى "من النقل إلى الإبداع"، ولاهوت المصالح العامة فى "من النص إلى الواقع"، ولاهوت إثبات الوجود التاريخى والوعى القومى فى "من الفناء إلى البقاء"، ولاهوت العقل فى "من النقل إلى العقل" من أجل نقل المجتمع كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى وليس اللاهوت فقط. فاللاهوت عصب التاريخ، ومحور التغيير فيه.

والهدف من هذا اللاهوت العصرى الشامل هو تطوير لاهوت التحرير النسبى إلى لاهوت تحرير جذرى، من اللاهوت الأخلاقى إلى اللاهوت السياسى، ومن اللاهوت الفردى إلى اللاهوت الجماعى، ومن نظرية الذات والصفات

---

(١) حسن حنفى: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، "من العقيدة إلى الثورة" محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧/٨.

والأسماء والأفعال إلى الإنسان الكامل، ثم من الإنسان الكامل إلى الإنسان المتعين، ومن النبـوة والمعـاد إلـى التـاريخ، الماضى والمستقبل، ومن الخلود إلى الزمان، ومن الآخرة إلى الدنيا، ومن الإمامة إلى الدولة، ومن الإيمـان والعمـل إلـى المواطن، ومن التاريخ المنهار، خير القـرون قرنـى، إلـى التاريخ الصاعد من أجل التقدم والنهضة[1].

---

(١) يلخص وليم سيدهم الأبعاد الجديدة للاهوت التحرير فى اثنتى عشرة نقطة كالآتى:

١- التوجه نحو الفقراء اقتداء بيسوع الفقير.

٢- تأويل ملكوت الله لإلغاء التمييز بين ملكوت الأرض والسماء توحيدا بين المثال والواقع كما هو الحال فى الإسلام جمعـا بـين ملكـوت الأرض فى اليهودية وملكوت السماء فى المسيحية.

٣- الكنيسة تمثل جماعة حية من المؤمنين.

٤- تفسير "الكلمة" فى ضوء الواقع المعيشى.

٥- العلاقة بين الخطيئة الاجتماعية والخطيئة الفردية وتحويل الخطيئـة الدينية الموروثة إلى مآسى اجتماعية مكتسبة.

٦- تعنى البشارة فى الإنجيل التحرير والرقى الإنسانى.

٧- تضامن الكنائس الكبيرة والمحلية لصالح جماعة المؤمنين.

٨- خلق حياة روحانية صوفية اجتماعية ولا تقوم على العزلة.

٩- السخاء قيمة نضالية إلى حد الاستشهاد وفى سبيل الإيمان والعدالة.

١٠- تأويل السيد المسيح بما يتناسب مع تحديات العصر ومآسى اليوم.

إن "لاهوت التحرير" ليس لاهوتا أبديا كما هو الحـال فى اللاهوت العقائدى بل هو متغير بتغير الأزمات فى كـل عصر. ربما هو جزء من "لاهوت الأزمـة" Predicament ولا يكاد يخلو كل عصر من أزمات. تعـرض الأزمـة أو القضية أو التحدى فى علاقتها باللاهوت أى بـالفكر الـدينى باعتباره مكونا رئيسيا من مكونات الثقافة الشـعبية بعـد أن تحولت العقائد أثر تراكمها الطويل عبر السنين إلـى أمثـال شعبية وحكم للشعوب. وأصبحت الدراسات اللاهوتيـة الآن تتعرض لموضوعات العصر باسم لاهوت التقـدم، لاهـوت العدالة، لاهوت المساواة، لاهوت الوحدة، لاهـوت التنميـة، لاهوت الأرض، لاهوت الألم، ولاهـوت حقـوق الإنسـان ...الخ[1].

١١- رؤية جديدة للكنيسة فى خدمة الشعب.

١٢- التضامن مع النشاط الإنسانى للعلمانيين باسم الإيمان.

لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١١٦-١١٧.

(١) الأب وليم سيدهم اليسوعى: الدين وحقوق الإنسان، رؤية مسـيحية، دار المشرق، بيروت ١٩٩٩. وأيضا:

Hassan Hanafi: Islam in the Modern World (٢ Vols) I- Religion, Ideology and Development, II- Tradition, Revolution and Culture, ١st Ed. Anglo-Egyptian

ولا يعنى أن لاهوت التحرير ليس لاهوتا أبـديا بـل لاهوتا يعبر عن مرحلة تاريخية محددة هى مرحلة التحـرر الوطنى أنه مرتبط بالتغير فى العلاقات الدولية، وأنـه كـان مرتبطا بعصر الاستقطاب[1]. وبعد انهيار أحد القطبين فإنـه يتغير طبقا لنظام القطب الواحد، والتحول من الاشتراكية إلى الليبرالية، ومن الماركسية إلى الرأسمالية. ولا يعنى تراجـع النظم الاشتراكية فى العالم الثالث نهاية لاهوت التحرير إلـى لاهوت آخر مرتبط بالخصخصة والانفتـاح الاقتصـادى[2].

Bookshop, Cairo ١٩٩٥,
٢nd Ed. Dar Kebaa, Cairo ٢٠٠٠.

(١) يلخص وليم سيدهم فى الفصل الخامس "المتغيـرات الدوليـة ومسـتقبل لاهوت التحرير" بالتمييز بين الثوابـت والمتغيـرات. الثوابـت مبـدأ المشاركة ومبدأ الممارسة. والمتغيرات هى: أ-التحول من التحرير إلـى المحافظة على الحياة ب-توضيح مفهوم الطبقة والفقـراء جـ ـ-مـن المجتمع السياسى إلى المجتمع المدنى، من المجابهـة العسـكرية إلـى المواجهة الثقافية والأخلاقية والروحية، لاهوت التحريـر فـى أمريكـا اللاتينية ص١٢١-١٣٠.

(٢) يذكر وليم سيدهم الأحداث الآتية فى أمريكا اللاتينية: غـزو الولايـات المتحدة الأمريكية المتحدة لبنما فى ديسمبر ١٩٨٩، سـقوط الحكومـة

فالتحرير غاية دائمة للجنس البشرى بالرغم من تعدد صـور القهر والتسلط السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقـافى. وليست قيمة "الحفاظ على الحياة" بديلا عن قيمة "التحرير" بل تعد أحد مظاهره. ويمكن توسـيع مفهـوم الطبقـة الـدنيا دون الوقوع فى الدفاع عن الطبقـة المتوسـطة. فقـد ازداد الفقراء فقرا والأغنياء غنى فى عصر القطب الواحد فى دول العالم الثالث وفـى دول العـالمين الأول والثـانى أيضـا. والمجتمع المدنى ليس بديلا عن المجتمع السياسى، فالسياسة أحد مظاهر التعبير فى المجتمع المدنى وإلا كانت الدعوة إلى مجتمع مدنى غير مسيس أساس الانفتاح الاقتصادى وركيزته الأولى فى دول العالم الثالث. والمقاومة تتعدد أشـكالها مـن المقاومة المسلحة إلى المقاومة الثقافية. كما تشمل المقاومـة السلبية الممثلة فى العصيان المدنى، والمقاومة الشعبية بنزول الملايين إلى الشـوارع، والمقاومـة الاقتصـادية بمقاطعـة البضائع الأجنبيـة. وهـى أشـكال تتكامـل فيمـا بينهـا ولا تتعارض.

الساندنيستية فى نيكارجوا فى فبراير ١٩٩٠، ووقوع مذبحة السلفادور فى نوفمبر ١٩٨٩، السابق ص١٢٢.

هل هناك شبهات حول لاهوت التحرير؟

إن الشبهات التى أحيطت بلاهـوت التحريـر غيـر صحيحة والاتهامات التى ألقيت عليه باطلة وأهمها:

أ- لاهوت التحرير ماركسـية مقنعـة أقـرب إلـى الماركسية منها إلى الدين[1]. فهذا إعطاء للماركسية أكثر مما تستحق وللدين أقل مما يستحق. فلا يمكن اختزال كل تحليل اجتماعى تاريخى جدلى وكل تحليل طبقى ولصراع الطبقات إلى الماركسية. كما أن هناك نماذج من لاهـوت التحريـر بعيدة عن التحليل المادى التاريخى والتحليل الطبقى ويقـوم على نزعة مثالية، ومثالية فعل ومقاومة "الأنا تضـع نفسـها حين تقاوم" كما هو الحال فى فلسفة المقاومة عند فشته. فهو فيلسوف قبل أن يكون لاهوتيا[2]. كما أن الوحى متحقق فـى التاريخ، والنبوة متطورة طبقا لمراحله. والمكـان والزمـان حاضران فيه بفعل "أسباب النزول" و"الناسـخ والمنسـوخ". ولولا التدافع بين الناس لما قامت حضارة ولا نشـأ تـاريخ

---

(١) وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، الفصل السادس: وثائق كنسية-التحليل الماركسى، ص١٣١-١٥٦.

(٢) حسن حنفى، فشته، فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القـاهرة ٢٠٠٣.

إنسانى. وقد نشأت عدة حوارات بين المسيحية والماركسـية (ابتكر Apteker) استئنافا لما قاله كاوتسكى من قبـل فـى "المسيحية البدائية".

ب- يقول لاهوت التحرير بالصراع الطبقى ولا يمنع من ممارسة أنواع العنف المختلفة بما فـى ذلـك الصـراع المسلح كما فعل كاميو توريز. فالإيمان فعل وقول، ممارسة وإيمان. وحمل البندقية لا يقل أهمية عن حمل الصليب. يدفع المؤمنين إلى نيل الشهادة فى سبيل الحق تأسيا بصلب المسيح ولكن بنضال إيجابى دون الاكتفاء بالشهادة علـى العصـر وبالبقاء فى العالم كأسطورة خالدة للخلاص، وفـداء خطايـا البشر[1].

جـ- لاهوت التحرير إلحاد صريح، فقد استبدل بـالله الإنسان وبالوحى التاريخ، وبالأنبياء قادة الشعوب، وبالملائكة زعماء حركات التحرر الوطنى، وبالآخرة الدنيا، وبالإيمـان الثورة، وبالصليب البندقية، وبالقـداس الخليـة، وبالكنيسـة الحزب الثورى، وبالتجسد الشـعب والأرض، وبـالمؤمنين العمال والفلاحين. وهو اتهام غير صحيح إنما هو عود إلـى

(١) لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، ص٩٧-١٠٨.

الدين إلى مساره الطبيعى بعد القضاء على اغترابه خـارج العالم. ومن ثم يعد فيورباخ هو المنظـر الفعلـى للاهـوت التحرير. ولاهوت "موت الإله" أحد فروع اللاهوت المعاصر Death of God Theology أو اللاهـوت بـلا إلـه Atheistic Theology عنـد جابريـل فاهانيـان G. Fahanian والتزير Altzier. بل لقـد تبنـاه عديـد مـن القساوسة والأحبار والرهبان مثل روبنسون فى "مخاص لله" Robinson: Honest to God.

د- لاهوت التحرير علمانية صريحة فهو دين بلا إله، وأرض بلا سماء، وبدن بلا روح، وهو اتهام غير صـحيح لأن الوحى كلام الله إلى الإنسان، ورسالة من السـماء إلـى الأرض. فالغاية الإنسان فى العالم وليس الله خارج العـالم. لاهوت التحرير متفق مع مقصد الوحى ومساره فى التاريخ. واللاهـوت العلمـانى Secular Theology أحـد فـروع اللاهوت الجديد كما عبر عن ذلك هارفى كوكس فى "المدينة العلمانية" The Secular City.

هـ- لاهوت التحرير تسييس للدين وخلط بين ملكوت

السماء وملكوت الأرض مع أن السيد المسيح فصل بينهمـا "أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله". وهو تفسير غير صحيح للدين. فالوحى نظام حياة للإنسان فـى الـداخل والخـارج، وللجماعة فى علاقاتها ونظمها. غرضه تحقيق السعادة فـى الدنيا قبل مثيلها فى الآخرة. وقد كانت دعـوة كـل الـنظم التسلطية الفصل بين الدين والسياسة حتى لا يتحول الدين إلى ثورة ضد الطغيان[1].

ولا تأتى الشبهات فقط من اليمين الدينى والاتجاهـات المحافظة بل يأتى أيضا وإن كان بدرجة أقل من الاتجاهـات اليسارية الجذرية وأهمها:

أ- لاهوت التحرير لاهوتا أكثر منه تحريـرا، وديـن أكثر منه دنيا. وهو نوع من التبشـير الاجتمـاعى الجديـد يستعمل المجتمع وسيلة، والدين غاية. ويبدأ من مآسى الناس كى يعيدهم إلى الإيمان. السياسة وسـيلة، والـدين غايـة. مازالت مقولاته فى التجسد والخلاص والصـلب والخطيئـة والإيمان والكنيسة هى مقولات اللاهوت التقليدى حتى ولـو

---

(١) وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، ص٨١.

أخذت دلالات جديدة.

ب- لاهوت التحرير فى النهاية نوع من المعارضة الفكرية والثقافة العالمة أكثر منها معارضة سياسية فعلية فى الدولة. لا تكون حزبا سياسيا معارضا فى مواجهة السلطة القائمة بل تكتفى بالوعى الدينى السياسى، وتقوم بدور التنوير العام بالحقوق والواجبات. ترفضه الكنيسة الرسمية ولا يعترف به مجموع اللاهوتيين بل وكتبت الكنيسة ضده بيانا تبين مخاطره وإن لم تحرمه.

جـ- لاهوت التحرير أقرب إلى النزعة الأخلاقية الفردية، فخلاص العالم يبدأ بخلاص الفرد. هو "إحياء ذكرى" صلب المسيح كما يقول جوتيريز[1]. والنزعة الفردية أقرب إلى التيار اليمينى فى السياسة.

د- لاهوت التحرير انتهى منذ الستينات، وطغت عليه فى العقد الأخير روح العولمة والسوق ومقولات حقوق الإنسان والمجتمع المدنى والأقليات والمرأة وهى الموضوعات الأثيرة فى المجتمعات الغربية فى عالم ذى قطب واحد ضد النظم الشمولية "لا للنظم الشمولية"، "من أجل

---

(١) السابق، ص٩٣-٩٤.

ديموقراطية تخدم حقوق الإنسان وترفض النظم التسلطية"[1].

ومع ذلك تظل مجموعة "لاهوت التحرير" الأربع، فى أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا والوطن العربى بين الترجمـة والعرض والتأليف خطوة رائدة للتعريف بـه فـى الـوطن العربى كنموذج لعبور هذه الهوة الواسعة التى شقت الصـف الوطنى بين الخطاب السلفى والخطاب العلمانى، وقد وصـل إلى حد الاقتتال وسفك الدماء فى الجزائر، وكاف مائة ألـف قتيل، من أجل إبداع خطاب ثالث يحقـق أهـداف الخطـاب العلمانى بآليات الخطاب السلفى. فتتحقـق وحـدة الصـف الوطنى ووحدة الثقافة الوطنية بل ووحدة الأمـم والشـعوب عبر التاريخ.

---

(١) الأب وليم سيدهم اليسوعى: الدين وحقوق الإنسان، ص٤٠.

في قلب الشرق بين حضارتين
ماسنيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢م)

يحمل ماسنيون بين طياته اثنى عشر حوارياً تجعله جسرا بين الشرق والغرب؛ فهو الأستاذ، واللغوى، والأديب الفنان، والصوفى، والطبيب، وعالم الاجتماع، والمؤرخ، والمنقب عن الآثار، والجغرافى، والسياسى، وأحد مؤسسى الحوار الدينى، والإنسان.

١- الأستاذ.

هو أولا أستاذ الجامعة الذى تحتفل به جامعة القاهرة فى عيدها الماسى. ارتبط بها أستاذا بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة فى ١٩١٢-١٩١٣. ونشر المعهد العلمى للآثار الشرقية محاضراته "تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية" عام ١٩٨٣، وهو عضو بمجمع اللغة العربية وظل مراسلا له حتى وفاته، وفى الوقت نفسه كان عضوا فى عديد من الأكاديميات خارج فرنسا.

وقبل أن يكون أستاذا كان طالبا فى جامعة الأزهر

دارسا للفلسفة عام ١٩٠٩ ترجم له مصطفى عبد الرازق عام ١٩٣١ مجموعة نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام، ونشر فى القاهرة "أمثال بغدادية" للطالقانى عام ١٩١٣. وبالإضافة إلى أستاذيته فى مصر عين أستاذا فى الكوليج دى فرانس بعد عودته من الشرق فى كرسى علم الاجتماع الإسلامى فى ١٩١٩-١٩٢٤. ثم عين من جديد فيه فى ١٩٢٦-١٩٥٤. أسس معهد الدراسات الإسلامية عام ١٩٢٧. وأصبح مدير الدراسات فى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. وكان أستاذا فى معهد الدراسات السياسية، وفى مدرسة فرنسا فيما وراء البحار، ورئيسا للجنة امتحان مسابقة اللغة العربية فى ١٩٤٦-١٩٥٤، ورئيسا لمعهد الدراسات الإيرانية.

ارتبط اسمه بالجامعات العربية والفرنسية وبمعاهدها ومراكز أبحاثها. وكان طلابه منتشرين فى كل مكان فى الشرق والغرب يواصلون رسالته حتى الآن، جسرا بين الشرق والغرب، وحوارا بين حضارتين[١]. كذلك كتب "زيارة من الخارج"، فالداخل والخارج وجهان لحقيقة

(١) Visitation de l'étranger ١٩٥٥.

واحدة[1].

---

(١) تعرفت على ماسنيون فى ١٩٥٦-١٩٦١، وعملت فى بيته بعـد أن فتح لى مكتبته الخاصة. وقرأت "المستصفى" للغزالى و"الموافقـات" للشاطبى و"تأسيس النظر" للدبوسى ومعظم نصوص علم أصول الفقه بما فى ذلك أصول الفقه الشيعى مثل الحلى فى منزله يوميا من ٩-١٢ صباحا فى الحى السابع فى باريس؛ حيث كان يقطن فى شارع Monsieur فى محطة Saint Francois Xavier. كنت أريـد أن أسس "المنهاج الإسلامى العام" أحول فيه الإسلام إلى منهج متـأثرا بالمودودى وسيد قطب وبمشروع الحركة الإصلاحية. وكان الأساتذة فى السربون فريقين: مستشرقون مثل برنشفيج ولاوسـت يعرفـون الإسلام، ولكنهم غير متخصصين فى الفلسفة الغربية، وفلاسفة مثل ريكير وجيتون وجانكلفيتش وديفال يعرفون الفلسفة الغربية، ولكنهم غير متخصصين فى الإسلام. وكان كوربان هو الوحيد الذى يجمـع بين حضارتين، ولكنه كان فى مدرسة الدراسات العليا التطبيقية فى مبنى السربون، والعلم للعلم دون شهادة. ولما استمع ماسنيون إلـى خطتى لمشروعى لرسالة الدكتوراة سألنى: كم عمرك؟ قلت واحـد وعشرون عاما. فقال ولماذا تتكلم وكأن عمرك سبعون عاما! تريـد أن تحول الإسلام إلى منهج، هذا ما حاوله علم أصول الفقه، ونبـه عليه مصطفى عبد الرازق، ادرس هذا العلم وطوره وابدأ من نقطة ثم عمم بعد ذلك، كوربان سيغرقك فى الباطنية فلا تخـرج منهـا، وكتب إلى برنشفيج المتخصص فى الفقه الحنفى كى يسجل رسالتى معه "مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصـول الفقـه"، لأن

٢- اللغــوى.

كان الاستشراق عادة يبدأ باللغات الشـرقية العربيـة والفارسية والتركية أو بالتاريخ والآثـار والجغرافيـا فـى الغالب، وقليلا ما كان يبدأ المستشرق بالفلسفة مباشـرة دون المرور أولا باللغة أو التاريخ. بدأ ماسنيون باللغة وحصل على دبلوم اللغة العربية الفصحى والعامية مـن مدرسـة اللغـات الشرقية عام ١٩٠٦، وقارن بين اللغة العربية وباقى اللغـات الشرقية، وكانت اللغة العربية لديه ليست غاية فى ذاتها بـل وسيلة لدراسة الثقافة والتصوف والأدب متجـاوزا اهتمـام النحويين (بلاشير، بللا)[١].

كانت مؤلفاته الأولى فى لغة جـاوة وآدابهـا "مقدمـة للرسائل الجاوية" وفى اللغة الهندوسية وآدابها مثـل "غوايـة أسبارا رامبا" للزاهد أشوكا، وفى اللغات والثقافات المقارنـة مثل "كيف يمكن إرجاع الدراسة النصية للحضارتين العربية واليونانية اللاتينية إلى أساس مشترك؟" عام ١٩٤٣، وأيضـا

ماسنيون كان فى الكوليج دى فرانس التى فيهـا العلـم للعلـم دون شهادة، ومع ذلك فكان أنسب مشرف علـى رسـالتى هـو رينـان المستشرق الفيلسوف.

(١) Blachère, Pellat.

فى اللغات السامية المقارنة "حروف العلة السـامية والدلالـة الموسيقية" عام ١٩٥٨. وقبل البنيويين المعاصـرين كتـب أيضا "تأملات فى البنية البدائية للتحليل النحوى للغة العربية" عام ١٩٥٤. ثم انتقل من اللغة إلى التصوف. فاللغة تعبيـر عن الوجدان، وأداة سحر الصوفى مثل "تسامى الموضوع فى الإيمان الشعبى" عام ١٩٥٩. اللغة حياة، والتصوف إحياء[(١)].

٣- الأديب.

وهو الأديب الذى انشغل بالحياة والإنسان. فجاء أدبـه تعبيرا عن الحياة، ومهموما بقضايا الإنسان. والفـرق بـين الأدب والتصوف ليس بعيدا. فقد عبر كبار الصـوفية عـن مواجيدهم الشعرية مثل ابن الفارض وابـن عربـى أو فـى

---

(١) Préface aux letters Javaneses, ١٩٠٠
- La Tentatiom de l'ascéte Cuka Par Làspara Rambha.
- Comment ramener à une base commune L'étude textuelle de deux Cultures, Arabe et Creco-Latine ١٩٤٣.
- Voyelles Sémitiqne Musicale ١٩٥٨
- Réflexions sus la structure primitive de L'analyse Grammaticale en Arabe, ١٩٥٤.
- Sublimation du theme dans la devotion populaire, ١٩٥٩.

تزفنى بليغ مثل الحلاج والنفرى، وبالإضافة إلى تحقيق أمثال بغدادية للطالقانى الذى صدر بالقاهرة عام ١٩٣١ له مراسلات مع كبار المفكرين والأدباء فى عصره والمراسلات بين الأدباء والمفكرين نوع أدبى مثل السيرة الذاتية التى تقوم على الحوار بين اثنين وليس بين الكاتب ونفسه، له مراسلات مع جاك ماريتان، كل من كوكتو وكلوديل، وماكس فان برشيم[1]. كما تدل المراسلات على القدرة على الحوار والنزعة الإنسانية والدخول فى العلاقات بين البشر، والتراسل بين الأشخاص وتعميق التجربة الفردية من خلال التجارب المشتركة مع الآخرين، فالحياة حوار، الحياة أقرب إلى الشعر والفن منها إلى الحساب والعقل، الحياة صورة فنية من صنع الخيال، هكذا كان السيد المسيح وكبار الصوفية ومشاهير الرجال[2].

وهو أيضا الفنان الذى يصوغ الحياة ويعيد إنتاجها

---

(١) الطالقانى: أمثال بغدادية، القاهرة ١٩٣١، Sortes Claudelianae, ١٩٣٦.

(٢) Correspondance Claudel - Massignon ١٩٠٨-١٩١٤.

- Correspondance Max Van Berchem - Massignon, ١٩٠٧, ١٩١٩, ١٩٧٣, ١٩٨٠.

كعمل فنى، الأشخاص والحقائق والموضوعات. فقد كان أبوه مثالاً، ورث عنه النحت فى الحياة ورسم الشخصية الحيـة، فالحياة صورة Portrait، ينسجها خيال فنان. الحياة شعر فى قلب الشاعر والكون نغم صـنعته الطبيعـة. أدرك إعجـاز القرآن الأدبى والفنى وقدرته على تحويل الطبيعة إلى شعر، والحياة إلى صورة فنية كما عبر عن ذلك سيد قطـب فـى التصوير الفنى فى القرآن الكريم. كان على لسان ماسـنيون وفى قلبه آية ﴿**ولكم فيهـا جمـال حـين تريحـون وحـين تسرحون**﴾ وحديث "إن الله جميل يحب الجمال". ومـا الفـن التشكيلى إلا تجسيدا للفن الروحى، الفن فى الطبيعة صـدى للجمال فى الروح. وله دراسات عن الحدائق والموسيقى، وله أيضا "الفن فى مصر والفن فى العراق" مدركا وحده الرؤيـة الفنية العربية التى حاول الإسلام إعادة التعبير عنها[١].

٤- الصوفى.

وتبلغ الشخصية الذروة فى الصوفى، وكـأن الأسـتاذ الجامعى واللغوى والأديب والفنان ما هى إلا مقدمات تـؤدى

---

(١) L'art en Egypte et L'art en Iraq, ١٩٥٨.

إلى النتيجة الطبيعية وهو الصوفى. بدأ حياته الصوفية صديقا لفوكو Charles de Foucauld بعد أن أرسـل المارشـال ليوتى Lyautey دراسة ماسنيون عن ليون الأفريقـى إلـى راهب الصحراء ثم اكتشف وهو فى القاهرة عـن شخصـية الحسين بن منصور الحلاج، شهيد بغداد، واختاره موضوعا لرسالته للدكتوراه، وأصبح نموذجه وملهمه فى الحيـاة. ولا يذكر ماسنيون إلا ويذكر الحلاج، ولا يذكر الحلاج إلا ويذكر ماسنيون. فقد أصبحا قرينين، وأنهى رسـالته عـام ١٩١٤، تزوج ابنة عمه وأنجب منها ثلاثـة أطفـال إيـف Yves، وجانفييف Ganviéve، ودانيال Daniel، ومازال الأخيـر على قيد الحياة.

وأثناء عودته من بغداد وبعد بعثة الحفريـات ١٩٠٧-١٩٠٨ قبضت عليه الشرطة التركية، وكاد أن يحكـم عليـه بالإعدام بتهمة التجسس لولا تدخل أصدقائه العرب خاصـة عائلة الألوسى، الأمر الذى حوله من الشك إلـى الإيمـان. فحاول اللحاق بفوكو فى تامنراست Tamanrasset. وكتب تخليدا له لحياة كاملة "مع أخ غادر إلى الصحراء فوكو" عام

١٩٥٩[1]. ثم توالت أعماله عـن الحـلاج، فحقـق كتـاب "الطواسين"، وعلق عليـه ١٩١٣. ونشـر ديوانـه "ديـوان الحلاج" ١٩٣١، ١٩٥٥، ١٩٨١، "أربعـة نصـوص غيـر منشورة خاصة بحياة الحلاج" ١٩١٤، "مجموعة نصـوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف فـى بـلاد الإسـلام" ترجمة مصطفى عبد الرازق ١٩٣١، وله ترجمـة أخـرى ألمانية "عذاب الحلاج". وهو نص من النصـوص الأربعـة

---

(١) Toute une vie avec un Frère parti au desert, Foucauld, ١٩٥٩.

- Kitab al-Tawasin, ed. Com. ١٩١٣.
- Diwan al-Hallaj, ١٩٣١, ١٩٥٥, ١٩٨١.
- Quatre Textes Intédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj, ١٩١٤.
- Receuil de Textes inédits concernant l'histoirie de la Mystique en Pays de l'Islam, ١٩٢٩.
- La Passion d'al-Hallaj (٢ vol.), ١٩٢٢.
- Akhbar al-Hallaj, ١٩٣٧, ١٩٥٧, ١٩٧٥.
- Essai sur Les Oigines du Lexique Technigue de la Mystique Musulmane, ١٩٢٢, ١٩٥٤, ١٩٦٨.
- Perspective Transhistorique de la vie de Hallaj.
- Selman et les Premises Spinituelles de l'Islam, ١٩٣٤.
- Le temps dans la pensée Islamique, ١٩٦٢.

المنشورة من قبل ١٩٣٦، ١٩٥٧، ١٩٧٥، "محاولـة فـى مصادر مصطلحات التصوف الإسـلامى" ١٩٢٢، ١٩٥٤، ١٩٦٨، "وجهات نظر ما وراء التاريخ فى حيـاة الحـلاج". وأشفع هذه الدراسة بدراسة أخرى عن "سلمان والمسـلمات الروحية فى الإسلام الإيرانى". ولما كان الوقـت مـن أهـم موضوعات التصوف، وكان التصوف الفلسفى آخر مرحلـة من مراحله كتب ماسنيون "الزمان فى الفكر الإسلامى" عـام ١٩٦٢ ليبين أن الزمان ليس فقط عدد الحركة كمـا قـرره أرسطو والفلاسفة بل هو زمن نفسى كمـا قـرر برجسـون المعاصر لماسنيون، وكما قرر الصوفية. فالصوفى ابن وقته.

٥- الطبيب.

وهو الطبيب بمعنى الحكيم عند القدماء الذى يجمع بين الحكمة والطب وإلا كان متطبباً أى مجرد ممـارس للطـب معالج بالأدوية. وهو جانب غير معروف عنه فـى حياتـه العامة، هو مثل الرازى الذى كان يجمع بين الطب الروحانى والطب الجسدى، ومثل ابن سينا وابن رشد ومعظم الحكماء.

الحكمة علاج النفوس، والطب علاج الأبدان[١]. وكان يجمع بين الطب والصيدلة مثل صديقه قنوانى، لا فرق بين الطبيعة الحية والطبيعة المادية. فالمعادن حياة، والكيميـاء طبيعـة، والطبيعة تجل من تجليات الروح فى تفاعل بـين الإنسـان والطبيعة، بين العالم الأصغر والعالم الأكبـر. وقـد جمـع الصوفية بين علوم الطبيعة وعلوم الروح. وتجمـع بينهمـا الرياضيات منذ فيثاغورس. فالأعداد نغم الروح والطبيعـة، والتآلف قانون الكل، ويمكن التعبير عن الحقائق بعدة لغات، لغة الأعداد، ولغة الذرات، ولغة المقولات والمعانى، لا فرق بين الحساب والطبيعة والحكمة. عرف ذلك جابر بن حيـان وعمر الخيام وليوناردو دافنشـى. لـذلك كتـب ماسـنيون "الحساب فى الفكر الإسلامى البدائى"[٢]. وتاريخ الرياضيات

---

(١) أصبت مرة بخراج فى ذراعى وأنا أدرس معه علم أصول الفقه عام ١٩٥٨ نظرا لسوء التغذية فى أول سنين لى أثناء إقامتى فى باريس، ولما رأى ذلك أخذنى إلى إحدى غرفه وأمدنى بالمراهم والأربطـة وشق الخراج وربطه، وداواه لمدة أسبوعين حتـى شـفى بمهـارة الجراح وعقل الحكيم.

(٢) L'Arithmology dans La Pensée Islamique Primitive, ١٩٣٢.

وتاريخ العلوم عند العرب جـزء مـن تـاريخ الحضـارة الإسلامية داخل علوم الحكمة.

٦- عالم الاجتماع.

وهو باحث فى البشر وفى حياة الناس وفـى طبيعـة التجمعات البشرية، نشأتها وتطورها. يصف الحياة اليوميـة للحرفيين ولسائر الطبقات الاجتماعية فى الأسواق الشـرقية. وهى الأسواق التى منها تخرج العلوم والصناعات، الفنـون والثورات، المجادلات والمخاصمات، روح البازار. وقد كان الحرفيون هم رؤساء الفـرق الكلاميـة، النجـار والعـلاف والغزال. كتب ماسنيون "فحص فى الاتحـادات الإسـلامية ونقابات الحرفيين والتجار فى المغرب" محاولا الـربط بـين الاستشراق اللغوى التاريخى التقليدى والعلوم الاجتماعية كما هو الحال فى الاستشراق الاجتماعى الحديث المرتبط بالعلوم السياسية(١). فالإسلام ليس مجرد عقيدة وشريعة بل هو حياة

---

(١) Enquéte Sur Les Corporations Musulmanes d'artisans et de Commercants au Maroc, ١٩٢٤.

- L'honneur des Camrades de travail et La Porole de Vérité, ١٩٦١.

المسلمين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ليس الإسـلام فى النصوص الأولى فحسب بل هو ما يتحقق فى المجتمـع والتاريخ. والأمر كذلك كل دين. فالمسـيحية هـى تـاريخ المسيحية، واليهودية تاريخ اليهودية، وماهيـة كـل ديـن لا تتحقق إلا فى التاريخ. وميثاق الشرف بين العمال كلمة حقيقة أقوى من القوانين واللوائح التى يمكن مخالفتها والتلاعب بها، لذلك كتب "شرف زملاء العمل وكلمة الحق" عام ١٩٦١.

٧- المـؤرخ.

وهو أيضا المؤرخ. فقد كان التاريخ ولا يزال ميـدان الاستشراق التاريخى وأثيره الأول. قدم منذ الصبا دراسة عن ليون الأفريقى الجغرافى العربى الغرناطى كدبلوم للدراسات العليا. ونشر فى الجزائر عام ١٩٠٦. وأفريقيا هـى محـط انتباه فرنسى. وكلاهما شاطئان لبحر واحد، البحر الأبـيض المتوسط. وهو مؤرخ للحضارة الإسلامية فى إطار مقـارن كما كتب فى "الدراسة المقارنـة للحضـارات" عـام ١٩٤٦ لليونسكو مع صديقه جاك ماريتان. كمـا أصـدر الكتـاب السنوى للعالم الإسلامى فى ١٩٢٩ ثـم فـى ١٩٥٥، كمـا

أصدر دراسة عن "مدينة الأمـوات بالقـاهرة" عـام ١٩٥٨ جامعا بين الاجتماع والتاريخ قبـل الدراسـات الاجتماعيـة الحديثة، لا فرق بين الأموات والأحياء. فالموتى أحياء فـى الشرق، وربما الأحياء موتى فى الغرب. كما درس الفتوة أو حلف الشرف المهنى بين العمال المسلمين فى العصر الوسيط عام ١٩٥٢ جمعاً بين الأخلاق والاجتماع. فلم يكن لليونـان قسم أبقراط وحدهم بل كان للحرفيين المسلمين مواثيق شرف المهنة(١).

٨- المنقب عن الآثار.

وهو المشتغل بالحفريات بحثـاً فـى الماضـى عـن الحاضر وعن الأحياء بين الأموات، وعن الحاضرين من بين الراحلين. قام برحلة أولى إلى المغـرب عـام ١٩٠٤ لهـذا الغرض. وكان عضوا بالمعهد الفرنسى للآثار الشرقية وحالا

---

(١) L'étude Comparée du Civilizations, ١٩٤٦ avec Jacques Maritain.

- Annuaire du Monde Musulman, ١٩٢٢-٢٣/١٩٢٦, ١٩٥٥.
- La Cité des morts au Caire, ١٩٥٨.
- La Futuwwa ou Pacte d'honneur artisanat entre les Travailleurs Musulmans an Moyen-âge, ١٩٥٢.

فيه كلما حضر إلى القاهرة. وقام برحلة ثانية إلى بغداد عامى ١٩٠٧، ١٩٠٨ للتنقيب عن الآثار والبحث عن بقايا قلعة الأخيضر. لا يكتفى فقط بالطبيعة الجغرافية للمنطقة بل أيضا بأشكال الكتابة فيها، وبتاريخ مساجدها أى بالتاريخ الحضارى. وكتب جزأين بعنوان "بعثة إلى ما بين النهرين" (١٩٠٧-١٩٠٨) الجزء الأول "قصر الأخيضر" والجزء الثانى "الطبوغرافيا التاريخية لبغداد، أشكال الكتابة على مسجد ميرجان"(١).

٩- الجغرافى.

وهو أيضا الجغرافى الطبيعى والذى يجد دلالاتها فى الجغرافيا البشرية. فالطبيعة والروح كما قال المثاليون الألمان شىء واحد. تمتزج الجغرافيا بالبشر، والغابة بالنزهة فيها، وتأمل المارين بها. كما كتب "تأملات عابر فى غابات عيسى المقدسة" عام ١٩٦٠، واعتنى بالرحالة العرب فى المحيط الهندى قبل ماجلان، ودور العرب الريادى فى

---

(١) Mission en Mésopotamie (١٩٠٧-١٩٠٨), Le chateau d'al-Okheidir, Topographie historique de Bagdad, Epigraphie Mosquée Mirjan.

اعتلاء البحار، واستعمال الرحالة الأوروبيين الخرائط العربية والمرشدين العرب للذهاب إلى ما وراء البحار إلى العالم الجديد مثل كولومبس أو إلى العالم القديم إلى آسيا مثل ماجلان. فكتب "سحب ماجلان: ملاحظات حول استعمال المرشدين العرب لها فى المحيط الهندى اعتمادا على علامة النيام السبعة (أهل الكهف)" عام ١٩٦١. وبطبيعة الحال اهتم بجغرافيا المغرب فى أوائل القرن السادس عشر طبقا لخرائط ليون الأفريقى. وكتب مقدمة للخرائط والرسومات التى أعدها نجله ايف ماسنيون بعنوان "الوادى الأعلى فى سان جان الماواداسكى الأكادى".

١٠- السياسى.

وهو أيضا السياسى صاحب الأثر السياسى عن طريق الممارسات الفعلية والنضال السياسى السلمى وإن لم تكن له كتابات نظرية فى السياسة. وقد دفعته ظروف الحرب العالمية الأولى إلى العمل السياسى فى إطار الدولة. كما دفعته بعد الحرب العالمية الثانية على العمل السياسى خارج إطار الدولة ومع التنظيمات الشعبية. بعد اندلاع الحرب

العالمية الأولى عين فى المكتب الصحفى بوزارة الخارجية. ثم أرسل بناء على طلبه إلى الجبهة الشرقية ١٩١٥-١٩١٧ (الدردنيل- مقدونيا- صربيا). ووصل إلـى فلسـطين فـى ١٩١٧-١٩١٨ كمساعد لجورج بيكو المفوض السامى فـى الشرق. ودخل القدس فى ١٩١٧/١٢/١١ مع د. هـ لورانس والجنرال النبى عن طريق بورسعيد[١]. وعهد إليـه وزيـر الخارجية الفرنسى بإعداد بحث عن الوضع فى سوريا. وفى ديسمبر ١٩١٩ ساهم فى تأسيس مملكة سوريا مـع الملـك فيصل، ولكن فشلت المحاولة بعد ستة أشهر. وبعد الحـرب العالمية الثانية بدأ النضال بدافع من حبه للعدالة والحرية ضد كل صور القهـر. زار معسـكرات الاعتقـال الفلسـطينية

---

(١) Méditations d'un Passant aux bois sacrés d'Isé, ١٩٦٠.

- Les nuages de Meyellon: Remarques sur leur utilization par les pilotes Arabes dans l'ocean Indien: son du signe des vll dormants, ١٩٦١.
- Tableau géographique du Maroc, les ١٥ premiéres années du XVI siècle d'aprés Léon L'African, Alger, ١٩٠٦.
- La haute vallée du Saint-Jean en Madawaska, Acadien ١٩٤٣.

والمغاربة فى السجون[1]. وأعطى دروساً مسـائية للعمـال المغاربة. وعمل فى صف المقهورين أثناء حركات التحـرر الوطنى ضد الاستعمار. وساهم فى تحرير كثير من قادتهـا مثل محمد الخامس، ونواب مدغشقر، شـاقا طريـق فوكـو وغاندى، طريق المقاومة السلمية وسياسة اللاعنف والإقنـاع والصوم والصلاة[2].

١١- المحاور بين الأديان.

نظرا لأن ماسنيون كان جسرا بين الشرق والغـرب، بين الإسلام والمسيحية واليهودية، ينتمى إلـى أكثـر مـن حضارة: حضارة النشأة، وهو الغرب المسيحى، وحضـارة المهنة وهى الحضارة الإسلامية. بدأ الحوار بـين الأديـان والثقافات يحدث فى شعوره أولا كما حدث عنـد البيرونـى ومسكويه والفارابى. وكان يـروى باسـتمرار أن جـوهر الإسلام هو الإيمان، وجوهر المسيحية هو الإحسان، وجوهر اليهودية هو الأمل. فكتب "صلوات إبراهيم الثلاث"، وكتـب أيضا "الإسلام شهادة المؤمن". فالحوار بين الـديانات التـى

---

(١) L'entrée en Jérusalem avec Lawrence en ١٩١٧-١٩٦٠.

(٢) La Palestine et La Paix dems La Justice, ١٩٤٨.

خرجت من إبراهيم هو حوار بين الفصائل الـثلاث. كـذلك كتب "المدخل إلى التفاهم بين الديانات الثلاث". وأسـس دار السلام بجاردن سيتى لهذا الغرض والذى قام من داخله الأب مبارك بنشر الأعمال الصغيرة (ثلاثـة أجـزاء) لماسـنيون إعلاناً عنه(١). وكتب عن "المباهلة" فـى المدينـة، إعـلان المساواة بين الديانات الثلاثة ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلـى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا، ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله**﴾(٢). وركز علـى

---

(١) L'exemplarité Singuliére dans la viede Ghandi, ١٩٥٥.

(٢) Les trois Priéres d'Abraham, ١٩٤٩.

- L'Islam et Le temoignage du croyant, ١٩٥٣.
- L'approche Compréhensive.
- La Mubahala de Medine et L'hyper delire au Fatima, ١٩٥٥, Les Septs dormants.
- Notre dame de La Scelette: Le voile de ses Larmes dans L'eglise, ١٩٤٦.
- Priére pour une Paix Sereine entre Chrétiens et Musulmans, ١٩٤٣.
- Haleluia, ١٩٥٥.
- Jeanne d'Arc et L'Algérie, ١٩٥٦.
- Les Forces religieuses de la vie Politique I- Islam, II- Israel, ١٩٤٦-١٩٤٧.

الحوار الإسلامى المسيحى. فأهل الكهـف مـن المـؤمنين المسيحيين الفارين من الاضطهاد الرومانى كما كتـب فـى قصة النيام السبعة، كما حال التصوف المسيحى كـى يلتقـى بالتصوف الإسلامى. فكتب عن نوتردام السـاليتى، حجـاب دموعها فى الكنيسة. وحاول أن يصـوغ كلمـات صـلوات مشتركة بين المسلمين والمسيحيين فى صلاة للسلام الصادق بين المسيحيين والمسلمين. ولم يكن الحوار بين الأديان مجرد إيمانيات وصلوات وأدعية بل كان من أجل العيش المشـترك فى عالم أفضل بفضل التسامح الدينى، فجان دارك الفرنسـية الوطنية الثائرة ضد الاستعمار البريطانى لها دلالة بالنسـبة للنضال الوطنى للمسلمين فى الجزائر. كما كتب "جان دارك والجزائر والسياسة فى الإسلام واليهودية تقـوم علـى قـوة الدين". فكلاهما عقيدة وشريعة، لذلك كتب "القـوى الدينيـة للحياة السياسية" فى جزأين: الأول عن الإسلام، والثانى عن اليهودية[1]. وكل دين طريق إلى الآخـر، فصـاب الحـلاج

---

(١) La Personne humaine, comme temoignage.

- L'autre comme hôte.
- Le droit d'Asile.
- Un eveque et un destin, Marie-Antoinette, ١٩٥٥.

واستشهاد الحسين طريق إلى المسيحية، وعـذابات الحـلاج طريق إلى آلام المسيح. كذلك أصبح ماسنيون فى حياته وبعد وفاة زوجته راهباً يحتفل بالقداس. فحياة الرهبنة التى شـدته فى أول حياته مع فوكو فى صحراء العـرب وجـدها فـى النهاية فى مدينة النور.

<u>١٢- الإنسان.</u>

ويجمع هذه الجوانب كلها الإنسان. فالإنسان شـهادة، والشخصية الإنسانية مركز الوجود. لذلك كتـب الشخصـية الإنسانية شهادة، والعلاقات الإنسانية علاقة ضيف بمضـيف نفس تسكن إلى أخرى، إنسان يهوى بفؤاده إلى آخر. لـذلك كتب "الآخر مضيفاً" والعالم كله مكان للمضـطهدين. وحـق اللجوء مكفول للجميع فلن يضيق المكان بالبشر. لذلك كتـب "حق اللجوء"، بل إنه يغفر للمسيئين فى حق الشـعوب كمـا كتب "نذر وقدر مارى أنطوانيت ملكة فرنسا".

وقد توفى ماسنيون فى ١٩٦٢/١٠/٣١ بأزمة قلبية فى بداية عيد القديسين. وجمعت مقالاته بعد وفاته مرتين، الأولى "كلمة معطاة"، تضم واحدا وثلاثين مقالا عام ١٩٦٢، والثانية

"الأعمال الصغرى"، ثلاث مجلـدات عـام ١٩٦٣، وتضـم مائتين وخمس مقالة. ومازالت ذكراه فـى قلـوب تلاميـذه بالإضافة إلى آثاره المدونة تفـوح بـدورها، جسـراً بـين حضارتين، الغرب فى قلب الشـرق، والشـرق فـى قلـب الغرب[١].

(١) L. Massignon: Parole Donée, ١٩٦٢, ١٩٨٣.

- L. Massignon: Opera Minora (٣ Vols), ١٩٦٣, ١٩٦٩.

الفصل الثانى

مفكـــــرون ليبراليـــــون

- الوطن والتمدن والمنافع العمومية والدولة التاريخية الوطنية (الطهطاوى)
- بديــع الكســم فى ذكراه الثانية (بديع الكسم)
- الثقافـــــة والوطـــــن (هشام شرابى)
- من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيـا الثقافية (أحمد أبو زيد)
- "نقـــد العقــل العربـــى" فى مرآة "التراث والتجديد"(محمد عابد الجابرى)
- التاريخ والتراث والسياسة (على أومليل)

الوطـــن والتمـــدن والمنافـــع العمومية والدولـة التاريخيـة الوطنيـة

قـــراءة فى "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية"

للطهطـــاوى

فى هذا الوقت الذى يسأل فيه الناس أين الولاء للوطن فى الداخل، وأين دور مصر فـى الخـارج، وأيـن الدولـة التاريخية، دولة رمسيس وصلاح الدين ومحمد على وعبـد الناصر، وأين تحقيق المنافع العمومية فى الزراعة والصناعة والتجارة والإمارة، فى الوقت الذى تريد فيه بعـض القـوى المحلية وإسرائيل والولايات المتحـدة تهمـيش دور مصـر وتحجيمه لإعادة ترتيب الأوراق فى المنطقة بتصفية المقاومة الفلسطينية وتقسيم العراق والسودان وإنهـاء المقاومـة فـى جنوب لبنان، وكسر شوكة سوريا وإيران، يبـرز "منـاهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية" لرفاعة رافـع الطهطاوى ١٨٠١-١٨٧٣ ليجيب على هذه الأسـئلة التـى تدور فى ذهن الناس. فالتآمر على مصر ليس جديـداً كلمـا

قامت مصر بدورها فى محيطها من أجل إنكماشها، فالقلب لا يضخ إلا فى الأطراف. لذلك ضرب محمـد علـى وعبـد الناصر حتى تربت عقدة الخوف فى النخبـة الحاكمـة، أن الهزيمة مع أعداء مصر هـى القاعـدة، وأن النصـر هـو الاستثناء.

١- المقدمة: الموضوع والبنية والمصادر.

هو آخر ما كتب الطهطاوى بعد رحلـة طويلـة فـى التأليف دامت أكثر من أربعين عاماً، بدايـة بـ "تخلـيص الإبريز فى تلخيص باريز" ونهايـة بـ "منـاهج الألبـاب المصرية فى مباهج الآداب العصرية". والعنوان يتسم ببعض الجماليات بالإضافة إلى المنحـى الفكـرى. فعلـى عـادة الطهطاوى تتسم عناوينه بالسجع المعروف عند القدماء حتى يصبح العنوان وكأنه بيت شعر، بإيقاعه ووزنه وقافيته[١].

ويدل العنوان على الجمع بين القديم والجديد. والجديد "مباهج الآداب العصرية" أوضح من القديم "مناهج الألبـاب المصرية". القديم أقرب إلى الواقع المعاش، مصر الـوطن.

---

(١) الطبعة الثانية ١٣٣٠هـ، ١٩١٢م.

ومصر كالشخص، له لب وفؤاد، حياة وشعور، وهذا اللب منهاج حياة وأسلوب عيش، وطريقة بلغة الصوفية. يعنى الطهطاوى بهذا العنوان تحديث مصر، وكيف تصحو بفؤادها لتدرك أحوال العصر. وهى وظيفة الاجتهاد وكمصدر رابع للتشريع، تحديث الشريعة، طبقا لظروف العصر[1]. يجمع بين التاريخين الهجرى والميلادى وإن غلب الهجرى عليه فى داخل الكتاب كما يغلب الميلادى علينا الآن. فالوعى التاريخى العربى مازال متأرجحا بين الموروث القديم والوافد الجديد.

وللطهطاوى ألقابه، صورته عند نفسه وأقرانه، "أوحد زمانه، ونادرة عصره وأوانه، المجد فى نفع وطنه بنشر المنافع المرحوم الأمير العظيم رفاعة بك رافع، ناظر قلم ترجمة وأعضاء مجلس القومسيون". فهو المنفرد فى الزمان، النادرة فى العصر والأوان الذى أراد المجد لوطنه بنشر المنافع والعلوم. هذا هو الطهطاوى الخالد، الباقى الأثر، المحرك للتاريخ، صاحب الرسالة، وحامل الأمانة[2].

---

(١) السابق، ص٥.

(٢) كتاب "مناهج الأدب الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية"، تأليف أوحد زمانه، ونادرة عصره وأوانه، المجد فى نفع وطنه بنشر المنافع

وبنية الكتاب محكمة، ستة أبواب (والسـادس بعنـوان خاتمة)، ينقسم كل منها إلى أربعة فصول. الباب الأول "فـى بيان المنافع العمومية من حيث هى وفى موادها ومتفرعاتها وما يتعلق بها". وينقسم بدوره إلى أربعة فصول. الأول "فيما تطلق عليه المنافع وبيان موادها الأصلية وأنها دالـة علـى التمدن والعمران". والثانى "فى العمل الذى هو القوة الأوليـة فى إبراز المنـافع الأهليـة وفـى تطبيقـه علـى الأرض الزراعية". والثالث "فى تقسيم الأعمال إلى منتجـة للأمـوال وغير منتجة لها أى استقلالية أو غير استقلالية". والرابع "فى مدح السعى والعمل وذم البطالـة والكسـل". فالبـاب الأول موضوعه المنافع العمومية وتقسيم العمل.

والباب الثانى "فى تقسيم المنافع العمومية إلـى ثـلاث مراتب أصلية وهى حركات الزراعة والتجارة أو الصناعة. وينقسم أيضاً إلى أربعة فصول. الأول "فى تعريف المنـافع

المرحوم الأمير العظيم رفاعة بك رافع، ناظر قلـم ترجمـة وأعضـاء مجلس القومسيون (طبعة ثانية)، عنى بتصحيحها طبقا للنسخة المطبوعة بدار الطباعة الأميرية الكبرى، حقوق الطبع محفوظة لحفيـد المؤلـف السيد محمد رفاعة، مطبعة شركة الرغائب بشارع المنجلة بالقرب مـن الحمزاوى بمصر ١٣٣٠هـ/١٩١٢م.

العمومية بالمعنى العرفى الصناعى، ومنه يفهم الانقسام إلـى ما ذكر" أى أن القسمة نتاج طبيعى للتعريف. والثـانى "فـى حالة المنافع العمومية فى الأزمان القديمة" وأنها كانت بسيطة سهلة لا تحتاج إلى كبير شىء تأصيلا للحاضر فى الماضى. والثالث "فى أن الأسفار والسياحات ما يعين على تقدم المنافع العمومية". وهى المعرفة التجريبية المباشرة التى تقوم علـى الملاحظة. وهى أفضل من الروايـات التـى قـد تصـيب وتخطىء، تصح وتضعف كما لاحظ ابن خلدون مـن قبـل. والرابع "فى أن الصوريين وهم سواحل الشـام قـدموا فـى سالف الأزمان التجارة والعلوم البحرية على وجـه نـافع"، إلحاقا للتاريخ بالجغرافيا.

والباب الثالث "فى تطبيق أقسام المنافع العمومية فـى الأزمان الأولية على مصر المحمية وأنها كانت من التمـدن والتقدم بمكانة علية"، تطبيقا على مصر. وينقسم أيضا إلـى أربعة فصول. الأول "فى تقدم مصر وغناها فى عدة أزمـان سابقة وأدوار متناسقة وحيازتها للمنـافع العموميـة بوجـه إجمالى". فتمدن مصر له جذوره فى التاريخ. والثـانى "فـى تأييد تقدم مصر وامتيازها بالمعارف فى الزمن القديم" أخـذا

من قصة القائل ﴿**اجعلنى على خزائن الأرض إنـى حفـيظ عليم**﴾. والثالث "فى أن أعظم وسائل تقدم الوطن فى المنافع العمومية رخصة المعاملة مـع أهـالى الممالـك الأجنبيـة واعتبارهم فى الوطن كالأهلية" أى اعتبار الأجنبى كالوطنى. والرابع "ما ترتب على فتـوح الإسـكندر الرومـى للـديار المصرية من اتساع دائرة المعارف العمومية الناتجـة عـن مقدمات الحزم والكياسة وشرطيات أشكال العدل فى التـدبير والسياسة"، وهى الآثار الإيجابية للحكم الأجنبى كما يقال عن دور إنجلترا فى الهند، ودور فرنسا فـى المغـرب العربـى ولبنان.

والباب الرابع "فى التشبث بعود المنافع العمومية إلـى مصر حسب الإمكان فى عهد محيى مصر جنتمكان". فمحمد على وريث الإسكندر الأكبر فى إعادة بناء مصر. ويشـمل أيضاً على أربعة فصول. الأول "فى مناقب جنتمكان محمـد الاسم على الشأن، وأنه نادرة عصره ومحيى مآثر مصـر، والمقابلة بينه وبين عدة من مشاهير ملوك الأعصر القريبة". والثانى "فى أن منافع مصر العمومية قد تمكنت كل الـتمكن من الذات المحمدية العلية، وتسلطت علـى قلبـه وأخـذت

بمجامع لبه" مثل نابليون. والثالث " فيما دبره المرحوم محمد على من أصول المنافع العمومية الجسيمة والوصول بها إلى الحصول على التقدمات العميمة فى زمن يسير مما لو أنجزه من الملوك جم غفير لعد من العمل الكثير وحسن التـدبير". والرابع "فى سفر جنتمكان محمد على الجليل الشأن إلى جبال فازغلوا ببلاد السودان لاستكشاف المعادن بها والكشف عنها بحضوره وأعمال الطرق التجريبية"، انتقالا من الماضى إلى الحاضر، ومن التاريخ إلى العصر، ومن الإسكندر الأكبـر ونابليون إلى محمد على.

والخامس "فى الأعمال الحسنة والأعمال المستحسـنة من الإصلاحات المصـرية بمقتضـى إصـلاحات الحـال العصرية". ويتضمن أيضا أربعة فصول. الأول "فـى ذكـر تقدم مصر فى هذا الوقت الحـالى". والثـانى "فـى ذكـر ملحوظات عمومية تتعلق بالديار المصرية أبداها بعض مـن أرخ مصر من أرباب السياحة وحرض فيها على ما يلزم من تقديم التمدن بتحسين أحوال المنافع العمومية تجارة كانت أو زراعة أو خلافه وهذا باعتبار ما كان كما لا يخفـى علـى ذوى العرفان". والثالث "فى بيان بلـوغ المنـافع العموميـة

بالديار المصرية درجة النقاء جلية فى عهد الحكومة الحاليـة مع بعض ملحوظات بهية". والرابع "فى إسعاد الحاكم للـبلاد والعباد". فهو باب تطبيقى على مصر وليس على حاكم مصر كالباب السابق.

والخاتمة هى بمثابة الباب السادس "فيما يجب للـوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسـنة". وموضـوعها الوطن مثل المقدمة. وتضم أيضا أربعة فصول. الأول "فـى ولاة الأمور". والثانى "فى طبقة العلمـاء والقضـاة وأمنـاء الدين". والثالث "فى طبقة الغزاة المجاهدين". والرابـع "فـى طبقة أهل الزراعة والتجارة والحرف والصنائع". وهى أقرب إلى النظرية السياسية فى الدولة وطبقاتها الأربـع، الحكـام والعلماء والجيش والعمال.

وعلى هذا النحو تمتـد المنـافع العموميـة النظريـة والعملية، العامة والخاصة على بابين، ثم تطبيقها على مصر تاريخيا وفى عصر محمد على وفى مصر الحديثة فى ثلاث أبواب. ثم تنظير الدولة بطبقاتها الأربع فى الخاتمة. وأطول الأبواب الأول ثم الخاتمة ثم الرابع ثم الخامس ثم الثانى ثـم

الثالث[1].

وفى آخر كل فصل سابق من الفصول الأربعة وعشرين هناك ربط مع الفصل القادم عن طريق الإعلان عن موضوعه[2]. وأحيانا تكون الإحالات فى مقدمة الفصل اللاحق إلى الفصل السابق[3]. وهذا يدل على تواصل الموضوع، وربط البنية، والتذكير بها، والكشف عن المسار من البداية إلى النهاية.

ويعتمد الطهطاوى فى مصادره على التراث العربى الإسلامى القديم وعلى التراث الغربى الجديد خاصة التراث الفرنسى بالإضافة إلى ما سنح بالبال وأقبل على الخاطر. وهى المصادر الثلاثة فى الفكر العربى الحديث، الموروث القديم، والوافد الغربى، والتنظير المباشر للواقع. ثم يأتى تدعيم ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبعض الحكم والأمثال. فالشواهد النقلية تأتى لتدعيم الحجج العقلية والملاحظات والمشاهدات الاجتماعية. فالنص تابع للعقل

---

(١) أطول الأبواب الأول (١٠٦) ثم الخاتمة (٩٨) ثم الربع (٧٦) ثم الخامس (٦٥) ثم الثانى (٤١) ثم الثالث (٣٧).

(٢) السابق ص٧١/١٠١/١١١/١٢١/١٨١/١٨٧/٢٣٢/٢٤٩/٢٨١/٢٨٤/٣٢٢/٣٤٧/٤٠٦.

(٣) السابق ص١٤٦/٤٣٣.

والواقع ومجرد شاهد عليه[1].

المهم هو كيف تتداخل هذه المصادر الثلاثة فى العمل الفكرى. فالملاحظات أولا أى التنظير المباشر للواقـع ثـم القراءات الغربية ثانيا بعد أن أصبحت جزءا مـن التكـوين الفلسفى اللاشعورى، ثم الموروث القديم ثالثا الـذى يعطـى الشرعية وكأن العمل الفكرى نابع من الداخل وليس وافدا من الخارج.

وأحيانا يبدو التأليف موجها أولا من الموروث القـديم مثل "إن عمل ابن آدم ينقطع بعد الموت إلا من ثلاثة: صدقة جارية، وعمل نافع، وذرية صالحة". هذه القسمة الثلاثية هى التى على أساسها تم تقسيم المنافع العمومية ومظاهر الرقـى والتمدن. فالموروث القديم فى اللاشعور المجمعى هو الـذى يعطى الحدس. والثقافة الغربية هـى التـى تعطـى المـادة

---

(١) "اقتطفتها من ثمار الكتب العربيـة اليانعـة، واجتنيتهـا مـن مؤلفـات الفرنساوية النافعة، مع ما سنح بالبال، وأقبل على الخاطر أحسن إقبـال، وعززتها بالبينات والأحاديث الصحيحة والدلائل المبينـات، وضـمتها الحجم الغفير من أمثال الحكماء وآداب البلغاء وكلام الشعراء من كل ما ترتاح إليه الأفهام، وتنزاح به عن الذهن الأوهام، وتتزايد به السـعادة، وتتأبد به السيادة"، السابق ص٥.

المعروضة. والتنظير المباشر للواقـع هـو الـذى يعطـى البرهان. الروح من القديم، والبدن مـن الجديـد، والتفاعـل بينهما من الحاضر.

ويعتمد على عديد من الشواهد النقلية، الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأشعار العربية[١]. تأتى الأشـعار أولا ثم الآيات القرآنية ثم الأحاديث النبوية ممـا يـدل علـى أن الشعر فى الوجدان العربى ما زال هو الأساس الـذى منـه ينطلق النص الدينى، الآية أولا ثم الحديث ثانيا. والطهطاوى نفسه شاعر. يذكر شعره أولا قبل أن يذكر شـعر الشـعراء السابقين[٢]. ويأتى المتنبى فى المقدمة. يتلوه أبـو العتاهيـة وامرؤ القيس ثم الشريف المرتضـى وابـن الرومـى ثـم الحمدونى ثم آخرون مثل زهير والفرزدق وابن المعتز وأبى تمام والشافعى وأبى نواس والبهاء زهير وابن عربى[٣]. بل

---

(١) الأبيات الشعرية (٢١٥)، الآيات القرآنيـة (١٥٠)، الأحاديـث النبويـة (١١٢).

(٢) أشعار الطهطاوى (٤٧).

(٣) المتنبى (٥)، أبو العتاهية، امرؤ القيس، ابن الرومى، الشريف المرتضى (٣)، الحمدونى (٢)، زهير، الفرزدق، ابن المعتز، أبو تمام، الشـافعى،

أنه يعتمد على بعض مرويات التوراة فى الحث على العمـل مثل "حرك يدك أفتح لك باب الرزق"[1]، وأن ابن آدم أحدث سفرا فى أهمية السياحة والأسفار، وفى أن مؤسس بابل هـو النمروذ المذكور فى التوراة. وعنـد بعـض المـؤرخين أن مؤسسها هى الملكة سميراميس. وتؤيد روايات التوراة أحيانا ما جاء فى القرآن مثل قصة يوسف.

والأسلوب أسلوب الشيخ فى البداية بالحمدلة والبسـملة والسجع والتأدب. ويعيب الكتاب الاسـتطرادات والحكايـات والأمثلة والخروج عن العرض النظرى والتأسيس الفكـرى، بطريقة الفقهاء والخطباء والوعاظ الذى يكثر مـن ضـرب الأمثال لتفهيم الجمهور خاصة لو كانت من حياة الصـحابة والتابعين. فكل موضوع مناسبة لجمع المعلومات دون تمييز بين العلم الجديد والمعلومات القديمة. فقد كانت مهمة المفكر فى عصر النهضة استدعاء العلم من الذاكرة الجماعية أو من

أبو نواس، البهاء زهير، ابن عربى، البوصيرى (١). ويضـاف إلـيهم حوالى ثلاثين شاعرا آخرين. وبعض الأشعار مترجمة من الفرنسية.

(١) السابق ص١١٢/١٦٠/١٧٣-١٧٤/١٨٧.

الوافد الجديد قبل توظيفه(١). ويكثر الطهطاوى مثل القـدماء من الدعوة إلى السلطان بعد الحمـد لله، محمـد علـى أولا، وإسماعيل ثانيا، ومحمد توفيق ثالثا. كما يكيل المدح والثنـاء لأغاوات حضرة ذات الدولة والعصمة والدة الجناب الخديوى ولى النعمة والخديوى الأكرم(٢).

---

(١) أمثلة على الصدقات، السابق ص٤٠-٤٧، أمثلـة للتربيـة ص٤١-٤٣، آداب المطاعم ص٧١-٧٣، الحرب بين رومـا وقرطاجنـة ص١٤١-١٤٣، حسن معاملة الرسول لأصحابه ص١٤٣-١٤٦، مـدن العـراق ص١٧٢-١٧٧، تاريخ الإسـكندر ص١٩٦-٢٠٦، تـاريخ السـلاطين والأباطرة والملوك ص٢١٤-٢٢٢، تاريخ مشايخ الأزهر الذين يجمعون بين العلوم الشرعية والعلوم الحديثـة ص٣٧٣-٣٧٦، تـاريخ القضـاه والأشراف ص٣٧٧-٣٨٧، حكايات الشجاعة ص٤١٤-٤١٦، وصـايا الملوك والأمراء للقواد فى الحرب ص٤٢١-٤٣٠، أصـحاب العطايـا والهبات والصدقات من العائلة المالكة ص٤٣٤-٤٣٨.

(٢) "ثم الدعاء ببلوغ أشرف الدرجات العلية للحضرة العزيزية الإسـماعيلية أدام الله لتجديد هذا العصر علاها، وخلد على جيد مصر جلاها"، السابق ص٢. "وليس هذا التقدم العجيب والسبق فى ميدانه الرحيب إلا من عهد المرحوم محمد على وورثائه من بعده"، السابق ص٢. "متحفا بها حضرة ولى عهد هذا الوطن الشريف، وحامى حمى مصـر المنيـف الـوزير الأعظم والمشير الأفخم الجامع لأسباب الفضائل والحكم، والرافع لجمعية المعارف تحت لواء أبيه أعلام علم من هو بالمجد الأثيل جـدير وحقيـق حضرة محمد باشا توفيق لا زال فى ظل والده ممتعـا بطريـف العـز

٢- الوطـن.

"الوطن" مفهوم جديد يؤصله الطهطاوى فـى التـراث القديم فى أول "مناهج الألباب" كوحدة سياسية جديدة وبجوار المفاهيم الموروثة مثل الخلافة والأمة.

وللوطن حقوق وعليه واجبات. فهناك الحقوق الوطنية، حق التعليم وحق العمل وحق المشاركة. وهنـاك الواجبـات الوطنية حق الدفاع عنه وخدمته وتمدنه وتعميـره، وعـون الجماعة، وتحقيق المنافع العمومية للوطن، والنصح لأولـى الأمر[1]. وقد يمدح واحد الوطن ويذمه آخـر طبقـا لحـال المواطن وتوطنه ومواطنته، وسعادته أو شقائه فيه. ومع ذلك فحب الأوطان أشبه بالغريزة فـى الإنسـان تجـاه الأرض

وتأكده"، السابق ص٤٦/٥. "ليس من ملوك مصر من تفتخر به الأهالى مثل افتخارهم بالخديوى الأكرم"، السابق ص٣٢٣. "وأما خديوينا الجليل ولا زال ينجز ما وعد به عند الولاية ويجدد عند انتهـاز الفـرص مـا يستطيعه بكمالى العناية... ولما كانت حسنات ولى النعم تكاثر النجـوم عددا والأنفاس مددا هتف لسان الجميع عنى خالص الود والشكر علـى حسن الصنيع بالدعاء له ببسط الأكف إلى المولى السميع فقالوا اللهم أدم علينا إحسانه العديد وبحر إنعامه المديد حتى لا يزال يقول طالب رفـده وإحسانه هل من مزيد"، السابق ص٤٤٤-٤٤٥.

(١) السابق ص١٠/٤.

والأهل والمولد والموطن.

وإرادة التمدن للوطن لا تنشأ إلا عن حبه كما هو فـى الحديث "حب الوطن من الإيمان". وقد أوصـى عمـر بـن الخطاب بحب الأوطان. وعند على ابن أبى طالـب سـعادة المرء برزقه فى وطنه. وعند الحكماء لولا حب الأوطان لما عمرت البلاد. وعند الأصمعى أن من معايير أخلاق الإنسان حبه لوطنه وحنينه إليه وشوقه له. الوطن مثل الوالدين بـرا وإحسانا. وهو ودود لسكانه، فائض بخيراته.

لذلك جعل القرآن الإخراج عن الديار والاعتداء علـى الأوطان أحد أسباب الجهاد فى سبيل الله ﴿**ولـو أنـا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو أخرجوا مـن ديـاركم مـا فعلوه**﴾. وعندما ما خرج الرسول من مكة واستقبل الكعبـة قال"والله لأعلم أنك أحب بلاد الله إلىّ، وأنك أحـب أرض الله تعالى عز وجل، وأنك خير بقعة على وجه الأرض وأحبهـا إلى الله تعالى. ولولا أن أهلك أخرجونى منك لما خرجت"[(1)].

ولا يتنافى حب الوطن مع الولاء للأمـة الإسـلامية. فالوطنية أساس الأممية. الدين والوطن صنوان وكمـا هـو

---

(1) السابق ص١٥.

الحال فى الحركة السلفية المعاصرة منذ الأفغانى حتى علال الفاسى. وقد قال الرسول "صاحب الدين محجوز عن الجنة بدينه"[1]. ومع ذلك تعمم فى أبناء الوطن الواحد مكارم الأخلاق دون تفرقة ولا نظر للاختلاف فى الدين[2].

ومقدمة الكتاب فى حب الوطن، وهو مصر، ونفع الدين فى المملكة، وأهمية المنافع العمومية فى التمدن واختلاف الأغراض فيها، واختلاف أحوالها، واختلاف أسباب المواد وتشعب المكاسب وتقسيمها، والمفاضلة بين الفلاحة والملاحة على عادة القدماء فى المفاضلة بين النثر والشعر أو بين اللغة والمنطق أو بين الحساب والهندسة، وحرية الذمة[3]. وهناك خاتمة أيضا "فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة"[4].

بل أن كثيرا من آيات القرآن تشير إلى حب مصر وعظمتها وكرامتها ورزقها وطيب العيش فيها مثل ﴿**وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها**﴾،

---

(١) السابق ص١٤٣/٤٦.

(٢) السابق ص١٠٠.

(٣) السابق ص٧-٢٣ / ٣٤٨-٤٤٥.

(٤) "ورتبت هذا الكتاب على مقدمة وخمسة أبواب وخاتمة"، السابق ص٦.

ومصر هى الموقع المتوسط بين المشرق والمغـرب. كمـا وصفها القرآن بأنها زينة الحياة الدنيا ﴿**قال ربنا إنـك آتيـت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحيـاة الـدنيا، وأنهارهـا تجرى من تحتها أليس لى ملك مصر اليوم، وهذه الأنهـار تجرى من تحتى أفلا تبصرون**﴾. وبهـا القصـور والآثـار والمدائن والأسوار ﴿**ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومـه وما كانوا يعرشون**﴾[1].

وقد رويت كثير من الأحاديث فى حب مصـر مثـل "مصر خزائن الأرض، والجيزة غيضة من غياض الجنـة"، لشمسها ونسمتها وهوائها. وقد أوصى الرسول بأهل مصـر خيرا "إنكم ستفتحون أرضا يذكر فيها القيـراط فاستوصـوا بأهلها خيرا فإن لهم ذمة ورحما. فإذا رأيتم رجلين يقتـتلان فى موضع لبنة فاخرجوا منها". فمصر ليست أرضا لحـرب أهلية أو لاقتتال بين المواطنين. كما خص الرسـول أقبـاط مصر واستوصى بهم خيرا" إن الله عز وجل سيفتح علـيكم بعدى مصر فاستوصوا بقبطها خيرا فإن لهم مـنكم صـهرا وذمة". كما دعا نوح لولده وبارك ذريته وإقامتـه فـى أرض

(١) السابق ص١٥/١٧.

مصر. إختارها الحكماء مقاما لهم. واختارهـا عمـرو بـن العاص لنفسه. واختارها مروان بن الحكم لابنه. هى بلد العلم والحكمة من قديم الزمان. وما زالت كعبـة العلـم ومقصـد العلماء. سماها الله خزائن الأرض ﴿**اجعلنى علـى خـزائن الأرض إنى حفيظ عليم**﴾. ولو عاش إبـراهيم بـن ماريـة القبطية لرفع الرسول الجزية عن كل قبطى حرمـة لولـده "لوعاش إبراهيم لوضعت الجزية عن كل قبطـى ولحرمـة الولد والوالد". وهو معنى الآية الكريمة ﴿**لا أقسم بهذا البلد، وأنت حل بهذا البلد، ووالد وما ولد، ولقد خلقنا الإنسان فى كبد**﴾[1].

والآثار كثيرة فى حب مصر مثل "من أعيته المكاسب فعليه بمصر وعليه بالجانب الغربى منها". فمصر بلد الخير، يهاجر الناس إليها كما حـدث فـى تـاريخ مصـر القـديم والمعاصر حتى فجر النهضة العربية الحديثـة. ولا يهـاجر الناس منها كما فى العقود الأخيرة. وقد قيل أيضـا "قسـمت البركة عشرة أجزاء تسعة فى مصر وجزء فى الأمصـار". وأهل مصر أكرم الناس بالعرب وبالعجم. فمنها أتت هاجر أم

---

(١) السابق ص١٥-٦٤/١٦.

إسماعيل. ومنها أتت مارية أم إبراهيم[1].

وفى مقابل الوطنى هناك الأجنبى. وإذا كان الـوطنى هو مصر فإن الأجنبى هو الغرب. والعلاقة بينهمـا علاقـة وئام وتآلف وليس تنافر وتضـاد. والغـرب هـو نمـوذج التحديث، والمنافع العمومية مفهوم سائد فى اصطلاح الإدارة الأوروبية[2]. الأجنبى هو الوجه الآخر للـوطنى، الأجنبـى الصديق الأليـف. فمفهـوم الاسـتعمار غيـر وارد عنـد الطهطاوى. وقد قامت فرنسا باحتلال الجزائر ١٨٣٠ سـنة عودته من فرنسا. وصداقته لثقافتها. ونموذجه فرنسا. ومـن مظاهر الرقى والتمدن المودة مع أهالى الممالـك الأجنبيـة. والآن تتمتع مصر بشذا نسائم منافع الممالـك الأجنبيـة[3]. الممالك الأجنبية نموذج التحديث للدول الإسلامية من أجـل

---

(١) السابق ص١٥.

(٢) السابق ص٢٤.

(٣) "... ومراعاتها لما تقتضيه علائق المودة مع أهالى الممالك الأجنبيـة... وكما حسنت أخلاق أهل الوطن مع الأجانب وجذبوهم بمغناطيس الألفـة من كل جانب يحسن أيضا من الأغراب أن يحسنوا أخلاقهم ويحفظـوا لرفاتهم وفاقهم"، السابق ص٤. " واجتنيتها مـن مؤلفـات الفرنسـاوية النافعة"، السابق ص٥. "فالآن تعطر ملك مصر بشذا نسائم منافع الممالك الجنبية"، السابق ص٢٣.

إقامة علاقاتها الدولية على القانون والمعاهدات وليس علـى القوة والغلبة. وهى صورة الخلافة العثمانية فى الغرب بعـد فتح البلقان[١].

كانت علاقة مصر بالأمم الأخرى علاقة أخذ وعطـاء عبر التاريخ. لم ترفض أثرا من غيرها إلا وقبلته، ولم تترك مؤثرا فى غيرها إلا وقامت به[٢]. قد تفوق الأمـم الأجنبيـة الممالك الإسلامية فى المنافع العمومية، وقد تفـوق الممالـك الإسلامية الأمم الأجنبية مثل تفوق الأخلاق العربية التى كان يفعلها الرسول مع أصحابه على التشريعات الرومانية.

وإن أعظم وسائل تقدم الوطن فى المنـافع العموميـة رخصة المعاملة مع أهالى الممالك الأجنبية واعتبارهم فـى الوطن كالأهلية[٣]. فقد ساعد الملك ابساميطيقوس ملك مصر التجارة داخليا وخارجيا. كما فتح الملك أماسيس ثغور مصر

---

(١) "ولو تمدنت الممالك الإسلامية المنافرة سياستها لسياسة الدول المتمدنـة كممالك التتار ودخلت فى النظام العمومى لصانت أوطانها من إغارة من جاورها بالتعلل بخشونتها والاستيلاء عليها بقصـد تمـدينها وتحسـين حالها"، السابق ص١٤٠.

(٢) السابق ص٧.

(٣) الباب الثالث، الفصل الثالث، السابق ص١٨٨-١٩٤.

للأجانب وأحسن مثواهم لإسعاد رعيته بالثورة والغنى. ثـم يظهر الشيخ من ثنايا المؤرخ. ويتحدث عن مساعدة البخـت للإنسان ويستشهد بما قيل فى البخت والحظ من أشعار[1]. ثم يعود إلى مدح مناقب سولون الحكيم اليونانى وقوانينيه.

وتحقق الفرنساوية فى الديار المصرية ما نـادت بـه الشريعة من الصدقات الجارية وتطبيقا لحديث "إذا مات ابـن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية أو علم ينتفع بـه أو ولد صالح يدعو له". فبعد أن لاحظ الفرنسيون كثيرا مـن الكسالى القادرين على الأشغال والذين يؤثرون السؤال علـى الأعمال أصدروا قانونا مكونا من خمسة بنود: القبض علـى جميع الشحاذين وإيداعهم سجن القلعة ما لـم يكونـوا مـن أصحاب العاهات كالعميان والعرجان والعاجزين، قيام كـل ملة بنفقات هذه الحوانيت، إعاشة كل ملة لفقرائها ومحتاجيها، أخذ تصريح بإنشاء هذه الحوانيت مـن شـيخ البلـد ممثـل الحكومة المصرية[2]. ولضرب المثل على قيمة الشىء طبقا لمدى حاجته يروى الطهطاوى أنـه أثنـاء وقـوع غـزوة

---

(١) هى أشعار المتنبى وأبى تمام وابن نباته وابن دانيال والقيروانى.

(٢) السابق ص٤٨.

الفرنساوية لمصر أن أحد رؤساء العسكر دفع فى كوز الماء مائة فرنك[1].

وبالرغم من أن فرنسا هى النمـوذج إلا أن إنجلتـرا تظهر أيضا بين الحين والآخر. فهى نموذج الدولة الصناعية التجارية التى جمعت الثروات وأقامت نظاما حرا للتصـنيع والتوزيع فأسعدت البلاد. ومثلها أسبانيا والبرتغـال وفرنسـا والفلمنك أى هولندا[2]. وقد تعارض أمة أمـة أخـرى مثـل معارضة إنجلترا تقدم فرنسا كما لاحظ نابليون الأول، تمنعها أسباب العمران[3].

وتحت تأثير الانبهار بـالغرب يسـتعمل الطهطـاوى بعض الألفاظ المصرية دون نقلها مثل "اندوسـتريا" وتعنـى الصناعة، ولكن الطهطاوى يترجمها بعبارة شـارحة ولـيس بلفظ، "المنافع العمومية"[4]. كما ينقل لفظ "بوليتيقيـة" وتعنـى سياسية، و"الشرطة" وتعنى ميثاق، والبوسطة وتعنى البريـد، وقمبانيـة وتعنـى الشـركة، والوابـور وهـو القطـار،

---

(١) السابق ص٨٥.

(٢) السابق ص١٣٤.

(٣) السابق ص٨.

(٤) السابق ص١٢٩/١٤٠/٢٨٣/٣٥٠-٣٥٢/٤٠٦.

والخرونولوجيا وهو الترتيـب الزمـانى، وجرنـال وهـى الجريدة، ولوقندة وهو الفندق، وكتبخانة وهـى دار الكتـب، ومارستان وهى المستشفى[1].

٣- التمـدن.

و"الوطن" ليس جوهرا ثابتا بل هو الرقـى والتمـدن والعمران. ولفظ "العمران" من ابن خلدون. فقد أعاد العمران الجديد إلى مصر عزهـا القـديم، عمـران محمـد علـى وإسماعيل. والعمران فى مصر له شروطه الجغرافية[2].

كذلك يستعمل مفهومى "الرقى والتمدن". كلها مفـاهيم متداخلة مع المنافع العمومية والعمران والوطن. وهى معانى لمصطلحات فرنسية تحولت فى اللاوعى الفكرى إلى مفاهيم عربية. منشؤها Progres، Civilization[3].

والإنسان مدنى بالطبع كما قال الفارابى من قبـل أى محتاج إلى مدينة حتى تكتمل له السعادة الإنسانية ثـم تأخـذ

---

(١) السابق، الطبعة المصورة للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢. دراسة مصطفى لبيب عبد الغنى ص٧-٣٠.

(٢) السابق ص٢.

(٣) السابق ص٨.

الأصالة الشرعية من الآيات القرآنية والأحاديـث النبويـة. فالمؤمنون أخوة و"مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم مثـل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسـهر والحمى"، و"المؤمن أخو المؤمن يكف عنه ضيقته ويحوطـه من وراءه"، و"أن أحدكم مرآة أخيه، فإن رأى به أذى فليمطه عنه"، و"لا يحب يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيـه مـا يحـب لنفسه"، و"ليس منا من يرحم صغيرنا ويعرف شرف كبيرنا"، فللناس منازلهم. وأسوء شىء بخس الناس أشياءهم، "بحسـب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم"، و"كل المسـلم علـى المسلم حرام دمه وماله وعرضه"(١).

ويعطى الطهطاوى بعض الحجج النقلية على التمـدن، وأن الإنسان مدنى بالطبع مثل ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثـم والعـدوان**﴾. والمجتمـع المـدنى بمصطلح العصر قائم بذاته. له مقوماته الداخلية مثل الصدقة الجارية والعلم النافع والذرية الصالحة عن طريق التربيـة، "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له". وهى مؤسسات المجتمع

---

(١) السابق ص١٠٠-١٠١.

المدنى، الوقف، ودور العلم، وتربية المـواطنين. والتـرابط الاجتماعى أساس المجتمع المدنى ﴿**رسول الله والذين معـه أشداء على الكفار رحماء بينهم. تراهم ركعا سجدا يبتغـون فضلا من الله ورضوانا**﴾. و"الله فى عون العبد ما دام العبـد فى عون أخيه". فالترابط الاجتماعى بـين النـاس أساسـه الاتصال بالله. فالبعد الأفقى تعبير عن البعد الرأسى. والبعـد الرأسى يتجلى فى البعد الأفقى. وبتعبير الفقهـاء، العبـادات أساس المعاملات. والاتصال بالله يمنع عن الانكباب المستمر على البيع والتجارة ﴿**فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال. رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله**﴾[1].

والمجتمع المدنى ليس جوهرا ثابتا بل هو ظاهرة حية تقوم وتنهار. وينهار المجتمع المدنى بأربعة رذائل: جحـود العين، وقسوة القلب، وطول الأمل، والحرص على الدنيا أى الجهل، والتعصب، والشراهة، والتكالب على المال، "أربعـة من الشقاوة، جحود العين، وقسوة القلـب، وطـول الأمـل،

(١) السابق ص٢٨/٣١/٣٩/٤١.

والحرص على الدنيا"[1]. ويدعم ذلك كثير من أقوال الشعراء خاصة أبى العتاهية. كما أيده الأدباء بحـديثهم عـن نـوادر البخلاء.

وقد حذر القرآن من ذلك ﴿**واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة**﴾. كما نقد البخل والبخلاء ﴿**الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل**﴾. وقد نقده أيضا الشعراء مثل الشيخ شمس الدين المزين والحمدونى وابن بسام[2].

ويستشهد الطهطاوى بالآيات القرآنية لإثبات الجـانبين المعنوى والمادى فى التمدن والرقى والمنافع العموميـة. إذ تشير الآيات إلى الجانب المادى مثل ﴿**وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين**﴾. ثم ركز أكثر على الجانب المعنوى مثل هداية الله ﴿**ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى**﴾، وباطن الحياة دون ظاهرها ﴿**يعلمون ظـاهرا مـن الحياة الدنيا**﴾. وهو الذى يقدر الأقـوات والأرزاق ﴿**وقـدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين**﴾. والحق مستقل عن أهواء البشر. وهو أساس ميـزان السـموات والأرض

(١) السابق ص٣٣-٣٦.

(٢) السابق ص٣٦-٣٩.

﴿**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومـن فيهن**﴾. والله هو الذى يغنى ويقنى ﴿**وأنـه أغنـى وأقنـى**﴾ إشارة إلى الزراعة والصناعة والتجارة والإمـارة[1]. كمـا يستشهد بالآيات القرآنية فـى إثبـات الجـانبين الأخلاقـى والاقتصادى للتمدن مثل ﴿**ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقـك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا**﴾. وهو مـنهج اقتصادى فى الإنفاق بين التبذير والتقطيـر[2]. لـذلك ينقـد القرآن الحب الشديد للمال ﴿**وإنه لحـب الخيـر لشديـد**﴾. ويشير القرآن إلى المال بالخير ﴿**فكاتبوهم إن علمتم فـيهم خيرا**﴾، ﴿**إنى أراكم بخير**﴾. وذم القرآن جمع المال ﴿**والـذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشـرهم بعـذاب ألـيم**﴾. ويوصـى القـرآن بالاعتـدال ﴿**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بـين ذلـك قواما**﴾.

ويستنبط الطهطاوى مقومات المجتمع ومكونات التمدن من حديث "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة

---

(١) السابق ص١٩-٢٠.

(٢) السابق ص٢٤/٢٩.

جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو لـه"[1]. فـالرزق يأتى من أجل الضـعفاء "وهـل تنصـرون وترزقـون إلا بضعفائكم". الله يرزق الأغنياء لرزق الضعفاء. ومن قطـع رزق الضعفاء قطع الله عنه رزق الأغنياء "من تسـبب فـى قطع رزق أخيه المسلم قطع الله رزقه"[2]. لقد كان ذلك سـنة لدى ملوك الإسلام حتى محمد على، "ونسـأل الله تعـالى أن يديم العز والنصر لمن يريد الخير العميم لمصر". ويستحسن إعانة أهل اليسار لأولى الأمر علـى فعـل الخيـر لتكثيـر الأعمال الخيرية مثل بناء المستشفيات للمرضـى والزمنـى والعاجزين وملاجـئ للأيتـام والمشـردين ودور للمسـنين والعميان والبلد والمجانين وأربـاب العاهـات والقاعـدين، وتأسيس محلات تجارية غير ربحيـة لتشـغيل العـاطلين، وإنشاء المدارس والتكايا والرباطات مما لا يستطيع إنشـاءه واحد القيام به. فيد الله مع الجماعة. وتقام جمعيات تعاونيـة خيرية تقوم على المشاركة خاصة لتوزيع المياه فى السـبل والصهاريج. ويمكن توسيع أروقة الأزهر لطلاب العلم مـن

---

(١) السابق ص٣١.

(٢) السابق ص٤١-٤٤.

كل المذاهب الفقهية. وكما قال الرسول "لا يزيد فى العمر إلا البر، ولا يرد القدر إلا الدعاء". والصدقة تعطى للمستحقين لها، المحتاجين والفقراء والعاجزين والمتقاعدين وأهل الضرورات من أهل الديار أو من الغرباء. وهو ما فرضه الإسلام من أوجه الصرف من بيت المال.

ويستنبط الطهطاوى نفس المدخل الاقتصادى من الحديث مثل "إن حساب أهل الدنيا هذا المال". ويوحى بالاعتدال "إن الله يحب الرفق فى الأمر كله". والمال ليس للاكتناز بل للصرف على الأقربين "ذاك مال رابح وإنى أرى أن تجعلها فى الأقربين"[1].

وبعد الصدقة الجارية يأتى العلم. وهو العلم النافع الذى علمه الله للإنسان والذى لم يكن يعلمه. وهى حكمة الحكماء وشعر الشعراء، علم الدنيا والآخرة ﴿**ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا**﴾. ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون. وهو علم قليل إذا ما قيس بالعلم الإلهى. وأفضل العلوم العلوم الشرعية أولا، وهى العلوم المقصودة بحديث "العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة". وعلماؤها خير العلماء

---

(١) السابق ص٢٧/٢٩.

"خيار أمتى علماؤها وخيار علماؤها فقهاؤها". وهى العلـوم المطلوب التفقه فيها "التفقه فى الدين حق على كل مسلم. ألا فتعلموا وعلموا وتفقهوا، ولا تموتوا جهالا"[١].

وللعلوم الشرعية الأولوية على العلوم العقلية إلا عنـد بعض المتهاونين بالدين فيجعلون الأولوية للعلوم العقلية على العلوم الشرعية. وهنا يبدو الطهطاوى أشعريا قحـا. فالنقـل أساس العقل. وحجة العقليين استثقال ما جاء به الشرع. مـع أن العقل قد يختلط بالهوى، ويؤدى إلى تضـارب المصـالح مما يتطلب شريعة تحكم بين الناس، وتفـرق بـين الحـلال والحرام، وتنظم أمور المعاش.

والعلوم العقلية أربعة. علم له أصل وفرع، وعلم لـه أصل ولا فرع له، وعلم له فرع ولا أصل له، وعلم لا أصل له ولا فرع. والعلم الذى له أصل وفرع هو علـم الحسـاب والعلوم الرياضية التى لا يختلف عليها أحد من الناس. والعلم الذى له فرع ولا أصل له الطب لأنه مبنى على التجـارب. والعلم الذى له أصل ولا فرع له مثل علم النجوم. فـالنجوم حقيقة وأثر ظاهرى ولكن لا ينبنى عليه علـم آخـر مثـل

---

(١) السابق ص٤٩-٥٩.

التنجيم. والعلم الذى لا أصل لـه ولا فـرع هـى العلـوم السوفسطائية والمغالطات والجدليات وهى علوم فاسدة لا فى الدين ولا فى الفلسفة.

ولا تعنى العلوم الشرعية استبعاد العلـوم العقليـة. إذ ترتبط بها علوم القرآن وعلوم الفقه وعلوم الحديث كما قرر الشافعى. ومن تعلم الحساب جزل رأيه، ومن تعلم العربيـة رق طبعه. فالعلوم اللغوية والعلوم الرياضية جزء من العلوم الشرعية ﴿**هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب**﴾. كما يعتمـد الشـرع على الرؤية "صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم علـيكم فاقدروا له".

وترتبط بالعلوم الشرعية علوم ثمانيـة أخـرى علـم التفسير ومعه علم القراءات والتجويد، وعلم الحديث درايـة ورواية، وعلم الفقه، وعلم أصول الدين، وعلم النحو ومعـه الصرف، وعلم المعانى والبيان ومعه البـديع والعـروض، وعلم التصوف دون ذكر علم أصول الفقه ولا علوم الحكمة.

ومعها تأتى الفنون والصـناعات أى العلـوم العمليـة وعليها مدار انتظام الممالك وأحوال المعـاش. وهـى مـن

فروض الكفاية وليس فروض العين كالعلوم الشرعية. أما صناعة الخط أو فن الكتابة فهو من العلوم الشريفة النافعة. بها يتم تقييد العلوم. فقد علم الله بالقلم. وأوصى الرسول بالكتابة "قيدوا العلم بالكتابة". وقد بدأ العرب بحفظ الشعر قبل التدوين قبل أن يدخل إليها النبى إسماعيل فن الكتابة.

لذلك قد يدخل ضمن العلم النافع فى رواية أخرى للحديث عشرة علوم أخرى مثل غرس النخل ووراثة المصحف، والرباط فى الثغر، وحفر البئر، وإجراء النهر، وبناء بيت للغريب، وبناء مسجد لله، وتعليم القرآن. جمعت بين العلوم الشرعية والصناعات. وهو أيضا ما لاحظه بعض الشعراء مثل السيوطى.

ويدخل فى العلم النافع أثره وسنته التى يسنها العلماء ولمن يأتى بعدهم "من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة". والاجتهاد فى تحصيل العلم ضرورى وكما نظم الزمخشرى فى بعض الأبيات. وتقوم المبادئ الأولى للعلوم على فروعها. والقصد من العلم منفعة الناس وليس التكسب أو التجمل به وكما نظم زهير شعرا. والتواضع من سمات العلماء. واللفظ الجلى أفضل من اللفظ

الخفى. والوضوح أفضل من الغموض.

والولد الصالح لتعمير الدنيا عن طريق تكثيـر النـوع وزيادة العمل وتربية النشء على صحوة الضمير. فإن القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد، ودواؤها قراءة القرآن. ففى القـرآن أخبار السابقين، ونبؤات القادمين، والحكم بـين النـاس. ولا فرق بين الذكر والأنثى فى ضرورة التربية.

والذرية عضد وعون وكما لاحـظ الفـرزدق. وفـى الحديث "الولد ريحانة من الجنة". لذلك ينتمى الولد إلى أبيه. وملعون من لا ينتمى إليه، "ملعون ملعون من انتمى إلى غير أبيه أو ادعى غير مواليه". والإنسان ومالـه لـلأب، "أنـت ومالك لأبيك". والأخ الأكبر كالوالد "حق كبير الأخوة علـى صغيرهم كحق الوالد على ولده". وببر الوالد والديـه. وقـد أفاض الشعراء فى ذلك.

ولا يجوز تعليم الصبيان والمجانين فى المساجد كمـا تنص على ذلك كتب الحسبة لحرمة المسجد، "جنبوا مساجدنا صبيانكم ومجانينكم وشركاءكم وبيعكم وخصـوماتكم ورفـع أصواتكم وإقامة حدودكم وسـل سـيوفكم". وتعلـيم الأولاد الصلاة من الصغر "مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهن

عليها لعشر"، مع أن الضرب لـيس مـن أسـاليب التربيـة الحديثة[١].

ويستطرد الطهطاوى فى بيان أطوار نمو الطفل. فأول قوة تظهر فيه الغذاء ثم التحرك، ثم التخيل، ثم التمييز بـين الأفعال وطلب الكمال فيصبح عاقلا. وهى مادة مستقاة مـن كتب القدماء الصـحيحة والمنتحلـة فـى تربيـة الأحـداث والصبيان. ثم تظهر الانفعالات كالخوف والحيـاء. والـنفس مستعدة للتأديب والكرامة والمدح للأفعال الفاضلة مثل إيثـار الغير على النفس. وترجع أهميـة آداب المطـاعم إلـى أن عادات الطعام والشراب هى سبب الصحة والمرض. فالمعدة بيت الداء. ويتعلم الصبى الآداب الاجتماعية مثل قلة الكـلام والقدرة على السماع من العلماء والشيوخ. وأحوج الصـبيان إلى التأديب أولاد الأغنياء والطبقات الراقية. ومن عناصـر التربية اللعب الجميل ورعاية صحة البدن. والفقراء أسهل فى التربية والتعلم من الأغنياء. وكـان الطهطـاوى قـد أنشـد منظومة فى تربية الأطفال فى كتابه "تقريـب الأمثـال فـى

---

(١) السابق ص٥٩-٧٩.

تأديب الأطفال". ولدى كل إنسان استعداد لفضيلة ما[١].

٤- المنافع العمومية.

و"المنافع العمومية" مفهوم رئيسى فى "مناهج الألباب". وهو ما يعادل المصالح العامة بلغـة العصـر أو المصـالح المرسلة فى الفقه المالكى. ويسميها الطهطاوى أحيانا "المنفعة الشرعية" مثل القرض والعارية والهبة والصدقة والوقف. وقد تختلف المنفعة الشرعية عن المنفعة السياسية الخالصة. ومن ثم تحتاج الشريعة إلى تأويل حتى تتفق مع المنفعة السياسـية وحتى تصبح منفعة سياسية شرعية أى اكتساب المـال مـن غير مهانة. تحقيق المنافع العمومية هو شرط الرقى والتمدن والعمران[٢]. وهى التى تحقق للوطن التمدن.

ويخصص الطهطاوى للمنافع العمومية من حيث هـى مواد الباب الأول كله، وهو أطول الأبواب[٣]. ويبـين فـى الفصل الأول وهو أطول الفصول ما تطلـق عليـه المنـافع

---

(١) السابق ص٧٦-٧٨.

(٢) السابق ص٥.

(٣) السابق ص٢٣-١٢٨.

العمومية من حيث هى مواد، وأنهـا دالـة علـى التمـدن والعمران[1]. وقد قام الفصل كله على محاولة لتنظير حديث "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له"، أى الاقتصاد، والعلـم، والتربية[2]. كما يخصص الباب الثانى كلـه أيضـا لتقسـيم المنافع العمومية إلـى الزراعـة والصـناعة والتجـارة[3]. والمصطلح ربما منقول من اللغة الفرنسية نقلا حـرا، لفظـا بعبارة وهو لفظ "اندوستريا" الذى يعنـى الصـناعة. وعنـد الطهطاوى يعنى التقدم فى البراعة والمهارة، والقدرة علـى تحويل المواد الأولية إلى مواد مصنعة ينتفـع بهـا. فـأول تعريف للمنافع العمومية هو المعنى العرفى الصناعى[4].

والمنافع العمومية بهذا المعنـى العرفـى الصـناعى، الأندوستريا، فضيلة قبل أن تكون صناعة. تتطلب الشـجاعة وقوة الجسم والعقل لحفظ الإنسان وتحسين حاله. والفضـيلة إما شخصية أو منزلية أو أهلية. وكلها ترجـع إلـى العـدل

---

(١) السابق ص٢٣-٧٩.

(٢) السابق ص٣١/٤٧/٤٩.

(٣) السابق ص١٢٩-١٦٩.

(٤) وهو موضوع الفصل الأول ص١٢٩-١٣٥.

العمومى والإنصاف المشترك. فالاقتصاد فضيلة. وقد اتفقت الأخلاق والعوائد والشرائع على مكارم الأخلاق مثل حديث "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه". وبالصناعة والإنتاج تنشأ الحاجة إلى التجارة الخارجية كما هو الحال فى الدول الأوروبية خاصة إنجلترا. وتتطلب الصناعة المواد الأولية كالقطن والصوف والحديد ثم الآلات والأدوات التى يحتاج إليها فى التصنيع ثم أجرة الأعمال ومكافأة العمال. تقوم الصناعة على محاسبات دقيقة بحسب نظم الحكومات ورصد الميزانيات.

وتنقسم المنافع العمومية إلى زراعة وصناعة وتجارة وثروة حيوانية[1]. ويمكن إدخال تنمية الحيوانات مع الزراعة. والإمارة هى القوة المدبرة لهذه المنافع. وأفضلها الزراعة لأنها أقرب إلى التوكل على الله. ويتعدى نفعها إلى الطيور والبهائم. وفى الحديث "لا يغرس مسلم غرسا ولا يزرع زرعا فيأكل منه إنسان أو دابة أو طير إلا كانت له صدقة يوم القيامة".

وقد وصف القرآن الزراعة عندما وصف نزول الماء

---

(١) السابق ص٦٠/٢٤.

إلى الأرض فتهتز وتنبت من كل زوج بهيج، وتنبت في الأرض زرع مختلف ألوانه وجنات وبساتين من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان. وأنشأ الله فى الأرض جنات غير معروشات على ساق، وأنبت الزيتون والحب والفاكهة. كما ضرب المثل بالزراعة للإنجيل وخصوبة القلب. فالله هو الذى يحيى الأرض بعد موتها بعد نزول الماء عليها. الله هو الزارع والحارث والموقد للنار وهو الذى فرش الأرض ومهدها، وخلق فيها من كل زوجين اثنين. الزراعة عمل فى الأرض ولكن بفعل الله طبقا لنظرية الكسب الأشعرية فالشغل هو الأساس، والأرض هى الموقع الأول للشغل. وهى نظرية الفيزيوقراطيين الشهيرة قبل مرحلة التصنيع[1].

والعمل هو القوة الأولية فى إبراز المنافع الأصلية فى الزراعة أو الصناعة أو التجارة[2]. لذلك كثرت الأحاديث عن العمل ضد البطالة، وعن الكسب ضد الكسل مثل حديث "اللهم إنى أعوذ بك من الهم والحزن، واعوذ بك من العجز

(١) السابق ص٢٤-٦٠.

(٢) هذا هو الفصل الثانى من باب المنافع العمومية ص٨٠-١٠١.

والكسل، وأعوذ بك من الجبن والبخل، وأعوذ بك من غلبـة الدين وقهر الرجال". وفى رواية أخرى "من الفقر والعيلـة". فالعمل مصدر الرزق، "كسب اليد أمان من الفقر". والله يحب العبد المحترف. "إن الله يحـب العبـد المحتـرف، ويكـره الصحيح الفارغ".

والعمل هو أساس قوة الملة ونفع الأوطـان وعمـار البلدان[1]. وهو مصدر الغنى والأموال. وهو نوعان منـتج وغير منتج أى مستقلة أو غير مستقلة[2]. صحيح أن الأفعال كلها لله وكسبا للعباد طبقا للموروث الأشعرى، فالله هو الذى شق الأرض. وأنبت فيها الحب والعنب والقصب والزيتـون والنخل والحدائق والبساتين والفاكهة. ومع ذلـك فالأعمـال قسمان: منتج وغير منتج. الأول تزيد قيمة مورده بـالربح، والثانى عكسه. كذلك العمال صـنفان: مكتسـبة ومرتزقـة. والعمل المنتج قد يكون زراعيا أم صناعيا فى حين أن العمل غير المنتج هو الخدمة. وهو الفرق بين عمل العامل وشـغل الخادم. وهى نفس تفرقة ابن خلدون بين الزراعة والصناعة

---

(١) "فمدار تأسيس قوة الملة والدولة ونفع الأوطان وعمـار البلـدان علـى العمل"، السابق ص٧٩.

(٢) وهو موضوع الفصل الثالث من الباب الأول، السابق ص١٠٢-١١١.

من جانب والتجارة من جانب آخر. الأولى إنتـاج، والثانيـة خدمات. والوظائف الحكومية بما فى ذلك وظيفة الإمارة غير منتجة. وأعمال الأدبـاء والشـعراء والفنـانين والمغنـين والمنشدين والمصارعين بهذا المعنى غيـر منتجـة. يأخـذ العامل المنتج أجره من الربح. أما العامل غير المنتج فيأخـذ أجره من أصل رأس المال. وتقدر العوائد على قدر الميسرة. ففى الحديث "ماعظمت نعمة الله على عبد إلا عظمت مؤنـة الناس عليه". فمن لم يتحمل تلك المؤنة فقد عرض تلك النعمة للزوال. وأيضا "إن لله أقواما اختصهم بالنعم لمنـافع العبـاد يقرهم فيها ما بذلوها. فإذا منعوها نزعها منهم وحولها إلـى غيرهم".

والعمل هو مصدر الكسب. ومع ذلك تظـل الملكيـة للمنافع العمومية عامة طبقا لحديث "الناس شركاء فى ثلاثة: الماء والكلأ والنار". فلا يجوز لأحـد تحجرهـا ولا الإمـام إقطاعها. والمملكة المتسعة الأراضى القابلة للزراعة اتساعا يزيد عن حاجتها ليس فيها حق الملكية. لا تجوز الملكية فى الأراضى الشاسعة، وهو تكليف الأفراد بما لا يطيقـون. ولا الأراضى الضيقة تخفيفا للمنافع العمومية، ومنعـا للتنـاحر

والتشاجر والتنابذ. ويجوز ملكية الأرض ممن أحيـا مواتهـا. فالعمل مصدر الكسب ومصدر الملكية. وكلمـا ازداد العمـل ازداد الكسب. أما طائفة المـلاك فهـم دون أهـل الحرفـة الزراعية. يقتنون الأرض ولا يعملـون فيهـا. يحتكـرون الأعمال الزراعية التى تستدعيها الفلاحة كالحدادة والنجـارة أو بلغة العصر الصـناعات التحويليـة. ولا يعطـى مالـك الأرض للفلاح إلا النذر اليسير من نتاج عمله حتـى يظـل فائض القيمة له دون الإحالـة إلـى الاشـتراكيين أو إلـى ماركس. ويدافع الطهطاوى عن عدة مبادىء اشتراكية مثـل "من يزرع يحصد". وهو مطابق لحديث الرسـول "الـزرع للزارع". ويمكن الاستعانة فى كل صنعة بصالحى أهلها طبقا لحديث "استعينوا على كل صنعة بصالحى أهلها"[١].

فالملكية أصل البلاء ومصدر التنازع والخلاف. وقـد أوصى الرسول " لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضـوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عبـاد الله إخوانا. المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقده". والتقوى فى القلب. "بحسب إمرىء من الشر أن

---

(١) السابق ص٨٥/٨٧/٩١-٩٥.

يحقر أخاه المسلم. كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه". وفى رواية أخرى "ولا يسم على سومه، ولا يخطب على خطبته ". وهى أيضا تجربة الشعراء. وقد ذكر الله المؤمنين بنعمته، تآلف القلوب بعد العداوة ﴿**واذكروا نعمة** الله **عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا**﴾، وأيضا ﴿**لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن** الله **ألف بينهم**﴾، وأيضا ﴿**هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم**﴾[1].

والإنسان بالفطرة كاره للعمل والتكليف، ومطبوع على السرعة والكسل. كما أن الأغنياء يحبون التمتع بالثروة دون الكد والسعى. ويخصص الطهطاوى فصلا بأكمله "فى مدح السعى والعمل وذم البطالة والكسل"[2]. وقد مدح القرآن عمل داود وصنعته ﴿**وعلمناه صنعة لبوس لكم**﴾. والعمل قوة، وزيادة العمل زيادة فى القوة ﴿**ويزدكم قوة**﴾. وأفضل الأعمال أدومها طبقا لحديث "أفضل العمل أدومه وإن قل". والعمل مصدر الرزق "جعل رزقى تحت ظل رحمى". كما أن

---

(١) السابق ص٩٦-١٠١.

(٢) الباب الأول، الفصل الرابع، السابق ص١١٣-١٣٨.

الله يحب العبد المحترف "إن الله يحب العبد المحترف ويرفض الصحيح الفارغ". ومن عمل ليكسب قوت يومه بالحلال أصبح مغفورا له، "من بات كالا فى طلب الحلال أصبح مغفورا له". وقد مدح الصحابة العمل وذموا الكسل. وكان الصوفية والمتكلمون والفلاسفة والفقهاء يعيشون من كدهم وعرقهم مثل إبراهيم بن أدهم الذى بالرغم من زهده كان يسعى ويرعى ويكرى ويحفظ البساتين والمزارع ويحصد بالنهار. وهو ما أكده الشعراء أيضا.

وقد نشأ لعب النرد من الفراغ. وأول من وضع النرد هو أردشير بن بابك أول ملوك الفرس ناسبا الفعل كله للقضاء والقدر. وناقضه الحكيم صصة بوضع لعبة الشطرنج لنفى القدر وإثبات أن الإنسان قادر بسعيه واجتهاده على بلوغ الكمال. وهو نفس الدافع لوضع الطب لإثبات أن الإنسان قادر على السيطرة على المرض بالوقاية والعلاج دون الاكتفاء بالطب الإلهى أو بالطب النبوى. كما وضع سيبويه قواعد علم النحو والخليل بن أحمد قواعد علم العروض. وفى الطبقات الاجتماعية تأتى طبقة العاطلين فى أدنى السلم الاجتماعى. وهم الذين يعيشون عالة على غيرهم.

وتاريخ مصر يدل على الإقدام على الأعمال الجليلة مثل بناء الأهرامات والمسلات والمعابد والتماثيل، نفورا من الكسل والفتور، وتصوير الكسول مع الكلاب، حزينا مكتئبا مطأطأ الرأس معقود اليدين وبجانبه هدم وكسر لبيان أنه لا يقوم بدوره فى تعمير العالم أو على شكل إمرأة شعثاء غبراء وسط الرمال أو تعيش فى نسيج العنكبوت الواهى. وذكر لافونتين من ضمن حكاياته حكاية عن الصرار والنملة كصور للكسل والجهد. ويشهد التاريخ المصرى والتاريخ الإسلامى بجد المصريين واجتهاد المسلمين فى العلوم والمعارف قبل المدنية الغربية الحديثة. واستأنف الغربيون هذا النشاط فى الكشوف الجغرافية كما فعل سير صامويل بيكر فى اكتشافاته فى أفريقيا، وأدرك أهمية قناة السويس للربط بين أوروبا وأفريقيا وآسيا، وقناة هندوراس وهى قناة بنما بين الأمريكتين الشمالية والجنوبية، وأهمية السكة الحديد لأمريكا الشمالية الشاسعة. لذلك سمى العصر كله عصر المدنية.

وتختلف المنافع العمومية باختلاف أحوال الناس وتغير العادات وظروف كل عصر. فلمصر منافعها العمومية فى

الوقت الحالى وان اتفقت المقاصد عبر الأزمان والعصور[1].

وتتوقف المنافع العمومية فى نهاية الأمر على الإمارة أكثر مما تتوقف على الزراعة والصناعة والتجارة. وتتلخص الإمارة فى "إسعاد الحاكم للبلاد والعباد"[2]. ويكون ذلك عـن طريق تأسيس شورى مجلس النواب أى الحكم الـديمقراطى. ثم سرعان ما يترك الطهطاوى هذا المستوى السياسى ويعود إلى المستوى المادى للثرة الحيوانية وتبصير أهل مصر بنفق المواشى بالوباء والتندر فى ذلك فى التعزية بثور أبيض. ثم يترك الثروة الحيوانية إلى الصناعة ليبين أن صرف الهمـة إلى الصنائع فى أى بلد يقطع عرق الفتنة والشرور فيها. ثـم يبين أن الاختراعات الجديدة كان لها نظائر فـى الأزمـان القديمة تقوم مقامها من بعض الوجوه. ومن مستلزمات الحكم وجود البريد منذ عهد الأكاسرة والقياصـرة حتـى ملـوك الإسلام. واستمر فى العصر الحديث حتى عصر محمد على الذى كان يرسل البريد من القلعة إلى جميع ولاياتها. وقد قام الحمام الزاجل بحمـل الرسـائل. واسـتعمله نـور الـدين

---

(١) السابق ص٢١-٢٢.

(٢) الفصل الرابع، السابق ص٣٢٣-٣٤٧.

بالموصل. وكان لها مراكز بالديار المصـرية. وقـد أنشـد الشعراء فيه الكثير من باب تأدية الأمانات إلى أهلهـا. ثـم يصف مراكز "هجن الثلج" نقلا من الشام إلى مصر. وكـان بمصر مناور لمعرفة الأخبار لرفع النار فى الليل والـدخان فى النهار للتنبيه على غارات العـدو. وتحـرق المراعـى والمخصبات التى يأتى من جهتها العدو منعا لإغارته علـى الديار المصرية. ثم ينتقل إلى مدح الغنى اعتمادا على القرآن والحديث مثل ﴿**ووجدك عائلا فأغنى**﴾. لذلك تنتج الحكومـة المصرية ثروات لإسعاف الأهالى فى الأحوال الضـرورية. مصر فى النهاية هى كوكب المشرق كمـا وصـفها حـافظ إبراهيم فيما بعد. ويعود الطهطاوى إلى عنوان الفصل ويقسـم السياسة خمسة أقسام: السياسة النبوية وهى مـن اختصـاص الله، والسياسة الملوكية وهى حفظ الشريعة وإحيـاء السـنة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والسياسة العامة وهى الرياسة مثل رياسة الأمراء وقواد الجيش، والسياسة المنزلية، سياسة الرجل داخل بيته، والسياسة الذاتية، سياسـة المـرء لنفسه. ويمدح حب المعالى وعدم الاقتناع بالـدون. ويظـل الطهطاوى ينتقل من موضوع إلى موضوع حتـى النهايـة.

فيؤول الأسماء الخمسة المعروفة فى اللغة ويختار "ذو مال" باعتبار أهمية المال بعد التأكيد على أهمية التراحم والترابط الاجتماعى فى "أبوك، أخوك، حموك"، وعلى الفصاحة والبيان فى "فوك". ثم يبين أن مطمح نظر مصر التمدن بالأعمال الرابحة. وعندما يشعر بأشعريته يصرح بأن تعاطى الأسباب لا ينافى التوكل ولا ينافى القضاء والقدر معتمدا على حديث "تداووا فإن الذى أنزل الداء أنزل الدواء، وما من داء إلا له دواء" و "الدواء من القدر". وينتهى الطهطاوى نهاية أسطورية وهو أنه كان عند الإسكندر صورة مثمنة الشكل مكتوب على أضلاعها المسائل السياسية الحكمية وهى الحكمة المنسوبة إلى أرسطو أو إلى كسرى أنو شروان، "هذا العالم سياج بستانه الدولة، والدولة سلطان يحفظها السنة، والسنة شريعة يحوطها الملك، والملك راع يعضده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية خدام يتعبدهم العدل، والعدل مألوف وبه صلاح العالم". ثم يعود الطهطاوى فى النهاية إلى رأس الموضوع "إسعاد الحاكم للبلاد والعباد". ويصرح بأن السعى فى أداء الحقوق الوطنية منحة إلهية يمنحها الله سبحانه. وقد كان

السلف الصالح يدعون لصلاح ولى الأمر لأن فى صـلاحه صلاح المسلمين.

والإمارة تقتضى العدل والصـدق والوفـاء بالوعـد ومجاراة النفس على أفضل أحوالها، "من عامل النـاس فلـم يظلمهم، وصدقهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممـن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت إخوته، وحرمـت غيبته". كما تقتضى التوجه إلى أعالى الأمور ولـيس إلـى سفاسفها، "إن الله تعـالى يحـب معـالى الأمـور ويكـره سفاسفها"(١). وقد قال أنو شـروان شـيئا مشـابها وسـماه المروءة.

٥- الدولة التاريخية.

ليست مصر فقط هى الوطن أو المنافع العمومية بـل هى أيضا الموقع التاريخى وامتـدادها واسـتمراريتها فـى الزمان. فنشأت شخصية مصر وعوائد المصريين من تراكم

---

(١) وهو مثل ما قاله ليبنتز "أن العظيم أقل تكلفة من التافه" Le suplime coûte moins chère que le frivole.

التجارب والخبرات. نشأ فيها التمدن والعمران. وفيها نشأت الأديان وعقيدة التوحيد وتهذيب الأخلاق، وفجـر الضـمير، نظرا لما يقوم به الدين من رقابة على النفوس وصلاح الدنيا واستقامتها، وإقامة العدل والإحسان وعمارة البلاد وسـلطان الأرض. وفيها تحققت المنافع العمومية التى تعـود بـالثروة والغنى وتحسن الحال. ونشأ العمران ابتداء من الفلاحة. ثـم توسعت دائرة العمران بالأسفار والسياحة فنشـأت التجـارة. فالتمدن قسمان، معنوى من الدين والآداب والأخلاق، ومادى من المنافع العمومية والرقى والتمدن والعمران من زراعـة وتجارة وصناعة على الرغم من اختلاف أغراض كل منهـا حتى لقد ظن الحكماء أن هذه الصـنائع مضـادة للأخـلاق والآداب كما هو معروف من نقد ابن خلدون للتجارة وأخلاق التجار[1].

ومصر هى أيضا الجغرافيا، الموقـع المتوسـط بـين الشرق والغرب، وبين آسيا وأفريقيا، وبين الشمال والجنوب، منفتحة على سواحل الشام وعلى أحراش السـودان. وهـى فتوحات محمد على الحديثة توسيعا لرقعـة مصـر وأمنهـا

---

(١) السابق ص٩/٧.

القومى[1].

ويفصل الطهطاوى المنافع العمومية فى الأزمان القديمة وأنها كانت بسيطة سهلة لا تحتاج إلى كبير شئ[2]. فالأرض الخصبة كانت رأس مال المزارع. وإذا كانت لمالك الأرض فإنه يستعبد المزارعين لفلاحتها. فهم جزء من ملكية الأرض مع الحيوانات والآلات. وإن كان حرا فله أجر عمله، ويظل يعيش فى إقطاع السيد. وكانت الصناعات مقصورة على الضروريات، ويقوم بها الأرقاء أيضا. فكانوا يصنعون ما تدعوا إليه الحاجة. وكان يتم استيرادها أحيانا من الممالك الأجنبية إذ كانت أفضل تصنيعا. وكانت النظم الاقتصادية لا تحتاج إلى كثير من المصارف خاصة فى أوقات السلم. وفى أوقات الحرب، مثل الحرب بين روما وقرطاجنة، بدأ تنظيم العطايا للجنود من إعانات الأهالى بما فى ذلك بعض المصنوعات.

وتتقدم المنافع العمومية بما يسميه الطهطاوى الأسفار والسياحات أى انتشار الأمم خارج أوطانها، وتوسيع رقعتها

---

(١) السابق ص١٨.

(٢) الباب الثانى، الفصل الثانى، السابق ص١٣٥-١٤٦.

لزيادة مواردها، وفتح أسواقها دون أن يكون لديـه مفهـوم الاستعمار. ويروج لتبريراته فى القرن التاسع عشر. وهـذا هو السبب فى فتح دولة الإنكليز بلاد الهند كى تتسع تجارتها. وهو ما فعلته أيضا بعض الدول الأوروبية. وهى الدول التى تميل إلى الجد والكد والكدح فى تحصيل المعالى والأمـوال والترقى وكسب المجد. ويتم لها كذلك بالسياحة والإقدام على ركوب الأخطار لنيل الأمانى وبلوغ الأوطار(١).

وهو ما فعله العرب أيضا لفضلهم على غيرهم بالتواتر فى أغلب الخصال الحميدة. فالعرب أكثـر الأمـم شـجاعة ومروءة وشهامة. ولسانهم أتم الألسنة وتمييزا بين المعـانى. برعوا فى العلوم الرياضية. وفى الحديث "إذا زلت العـرب زل الإسلام" . وفتحوا البلاد ونشروا الإسلام وأقاموا المدنية وأسسوا النظم. والشواهد على ذلك كثيرة فى مأرب وحضارة سبأ التى أشار إليها القرآن ﴿**لقد كان لسبأ فى مساكنهم آيـة جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشـكروا لـه بلدة طيبة ورب غفور**﴾. ثم انهارت الحضـارة بعـد ذلـك

---

(١) الباب الثانى، الفصل الثالث: فى أن الأسفار والسياحات مما يعين علـى تقدم المنافع العمومية، السابق ص١٤٦-١٥٩.

﴿**فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم**﴾. فقصـص القـرآن يثبت قيام الحضارات وسقوطها، قيامها فى ﴿**وجعلنا بيـنهم وبين القرى التى باركنا فيها قرى ظاهرة**﴾، وسقوطها فـى ﴿**ومزقناهم كل ممزق**﴾. ولقد تاجر الرسول لخديجة وعظـم ربحها. وهذه هى الحكمة فى رعى الأنبياء الغنم تعويدا لـه على السياحة وإدارة شئون الأمم. وقد سافر موسى إلى مدين وعاون النساء وتزوج إحداهن بعد خطبتها من شـعيب فـى مقابل استئجاره ثمان سنين. ويفصل الطهطاوى ذلك إسلاميا عن طريق الآيات القرآنية والتى تتحدث عن رحلتى الشـتاء والصيف والتعود عليهما وطبقا لدعوة إبراهيم ﴿**رب اجعـل هذا البلد آمنا وارزق أهله من الثمرات**﴾.

ويفصل الطهطاوى هـذه السـياحة والأسـفار عنـد الصوريين وسكان سواحل بر الشام وبراعتهم فـى التجـارة والعلوم البحرية[1]. فالضرورة هى الأصـل. لجـأتهم إلـى ركوب البحـار والتجـارة بالأخشـاب. وهـم الفينيقيـون (الفنيكيون). فالحركة بركة وكما أنشد الشافعى[2]. وقد سبقوا

---

(١) الباب الثانى، الفصل الرابع ص١٥٩-١٦٩.

(٢) تغرب عن الأوطان فى طلب العلا ∴ وسافر ففى الأسفار خمس فوائد

تفرج هم، واكتسـاب معيشـة ∴ وعلـم وآداب، وصحبة ماجـد

الغرب الحديث فى اكتشاف "عشم الخيـر" أى رأس الرجـاء الصالح. وهم أول من اكتشف الصـباغة بـاللون الأحمـر الأرجوانى. وهـم أول مـن اخترعـوا حـروف الهجـاء المستخرجة منها الحروف الإفرنجية خاصة اليونانية بالهـام رباذى. فالكتابة من ضمن الفضائل الأولية. وقد كتـب ابـن الرومى رسالة فى تقديم القلم على السيف[1].

وقد سبق العرب الإفرنج فى وضع أسس علـم الفلـك للمساعدة فى السير ليلا وكما وصف القرآن ﴿**وبـالنجم هـم يهتدون**﴾. كما سخر الله الأرض والبحر للسياحة ﴿**وهو الذى سخر البحر**﴾. واخترع العرب البوصـلة (الإبـرة) ضـمن المنافع العمومية قبل الأمم الأخرى فى تجارتهم مـع الهنـد. وفى عصر الخلافة عقدوا معاهدات مع الـدول الأوروبيـة لتنظيم الملاحة فى البحار. كما سبق العـرب غيـرهم فـى صناعة الساعات لحساب الوقت وتقدير عدد السـنين. وقـد اشتملت كتب الفقه القديمة بعـض المنـافع العموميـة فـى

السابق ص١٦٠.

(١) وهو ما قاله نابليون بعد "نداءات إلى الأمة الألمانية" لفشته، "لقد هزم القلم السيف" على عكس ما قيل فى الشعر العربى:

السيف أصدق إنباء من الكتب ∴ فى حده الحد بين الجد واللعب.

المعاملات الشـرعية مثـل الأحكـام التجاريـة كالشـركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعاريـة والصـلح. وقـد استفادت منها المعاملات الأوروبية عبر مخالطـات تجـار الغرب مع أهل الشرق مما استدعى إقامة المحاكم المختلطة.

ثم يطبق الطهطاوى أقسام المنافع العمومية فى الأزمان الأولية على مصر المحمية، وأنها كانت من التمدن والتقـدم بمكانة علية[1]. فقد تقدمت مصر واغتنت فى عـدة أزمـان سابقة وأدوار متناسقة، وحازت على المنافع العمومية بوجـه إجمالى[2]. وقد تقدمت مصر فى المنافع العمومية أكثر ممـا تقدمت البلاد الأخرى المطلة على سواحل البحار. وجريـان النيل من جنوبها إلى شمالها من أقوى الأسباب فى هذا التقدم وكما تدل على ذلك آثار مدينة طيبة (طيوه). بل لقد امتـدت آثار مصر إلى سواحل أوروبا. ويدل على ذلـك اكتشـاف أعمدة مصرية بمعبد قديم فى نابولى. وكانت بابـل تنـافس مصر. فمصر والعراق أكبر دولتين تاريخيتين فى العصـر القديم. وتأسست فى العراق مدينتا بابل ونينوى. ويسـتطرد

---

(١) الباب الثالث، السابق ص١٧٠-٢٠٦.

(٢) الفصل الأول ص١٧٠-١٨١.

الطهطاوى فى تاريخ العراق كمناسـبة لجمـع المعلومـات التاريخية مثل تسلط الملك ننياس وأخذه زمام المملكـة مـن أمه، وتسلط سردينال على العراق وإحراق نفسه ونسائه، ثم دخول أذربيجان والعراق تحت مملكة الفـرس. ثـم توليـة كيروش ملك العجم مملكة العراق. ثم يصف الطهطاوى مـا كانت عليه مدينة منف فى الزمن القديم. ودخلهـا المـأمون وأنشد فى حسنها أبياتا[1].

ومن علامات التمدن ودلائل العظمة ثلاثة أشياء: حسن الإدارة الملكية، والسياسة العسكرية، ومعرفة الألوهية. وقـد تملكت مصر هذه العوامل الثلاثة فنهضت وتقدمت منذ قـديم الزمان. فقد حسنت الإدارة فى مصر القديمة مما اسـتوجب طاعة الرعية للملوك. وتم توزيع أراضى مصر على طوائف ثلاث: الملك، والكهنة، والجند. وفى السياسة العسكرية كانت مصر كثيرة الجند. يكافأ الشجعان منهم. واخترعت مصر آلة الحراثة، ورتبت مجالس القضاء. وتم توقيع العقـاب علـى

---

(١) سألت أطلال مصر ∴ عن عين شمس ومنف
فما أصارت جوابا ∴ ولا أجـابت بحـرف
وفى السكوت جواب ∴ لـذى الفطنـة يكفـى
السابق ص١٧٨.

المذنبين والفحص عن أوجه التعيش مثل قانون "من أين لـك هذا" فى هذا العصر. وكان جهاز الدولة فى غايـة التهـذيب واستقامة الأخلاق[1].

يؤصل الطهطاوى تاريخ مصر اعتمادا على الآيـات القرآنية كمصدر للأخبار التاريخية مثل الاستشهاد على تقدم مصر وامتيازها فى المعارف فى الزمن القديم بآية ﴿**اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم**﴾ مـن قصـة يوسـف وفرعون[2]. ويبدأ بحسد إخوة يوسف لأخيهم حتـى تـدبير يوسف لغلال مصر وحفظ الحب فى سـنبله. ويـدخل فـى تفاصيل القصة وليس فقط البداية والنهاية، تعـرف يوسـف على أخوته، وذهاب البشير بقميص يوسف إلى أبيه، والدرس المستفاد منها ليس فقط أسباب نزولها وهو إخبار اليهود بآل يعقوب وسبب انتقالهم من الشام إلى مصر بل علـو درجـة مصر وعدل أحكامها وترتيب قوانينها[3].

ويشيد الطهطاوى بفتوحات الإسكندر الرومى للـديار المصرية وما نتج عنها من اتساع دائرة المنـافع العموميـة

---

(١) السابق ص١٧٨-١٨١.

(٢) الباب الثالث، الفصل الثانى ص١٨١-١٨٧.

(٣) الباب الثالث، الفصل الثانى ص١٨١-١٨٧.

الناتجة عن مقدمات الحزم والكياسة وشرطيات أشكال العدل فى التدبير والسياسة[1]. وسلوك الإسكندر فى البلاد المفتوحة يباين سلوك باقى الفاتحين. لذلك فطن القـدماء وجعلـوه ذا القرنين المذكور فى القرآن. وجعلوا رسالته نشـر التوحيـد وإعلاء كلمة الله كما تبدو فى مراسلاته المنتحلة مع أسـتاذه أرسطو ومع أمه[2]. وقد تحقق للإسكندر تمثل المال والعقـل والسعد. ويذكر الطهطاوى تفاصيل عـدة عـن الإسـكندر، تتويجه ملكا للأمم، وتأليف من تحت حكمه من المال، ونسبه وولاية أبيه، ورتبته العسكرية، والقصد من حـرب العجـم، وتجميع اليونان للمساعدة، ثم قتل أبى الإسكندر فى عـرس ابنته، وتربية أرسطو للإسكندر، وفائدة التاريخ للملوك. ثـم توجه الإسكندر لحرب بلاد آسيا بجيش يسير، وفتوحه لـبلاد العجم ثم فتحه لمصر. ثم توفى الإسكندر وهو فـى ريعـان الشباب دون أن يعهد إلى أحد بالسلطة. وترتب على فتوحات الإسكندر مزايا جسيمة للتمدن والمنـافع العموميـة. وحكـم مصر البطالمة. وظهرت مآثر حكم الإسكندر فـى عهـدهم،

---

(١) الباب الثالث، الفصل الرابع، السابق ص١٩٤-٣٢٢/٢٠٦.

(٢) وهو ما قاله بعض المحدثين عن أثر الحملة الفرنسية على مصـر بقيـادة نابليون وبداية مصر الحديثة بها.

ومنها منارة الإسكندرية التى كانت من عجائب الدنيا، ومكتبة الإسكندرية، وتقدم الملاحة والأسفار البحرية فى عهد بطليموس الأول. وامتلأت خزائن مصر بالذخائر. وقد جلب بطليموس الأول اليهود إلى الإسكندرية، وشيد لهم حارة خاصة، حارة اليهود. ثم ضاقت دائرة المنافع العمومية فى الأدوار الأخيرة حتى استيلاء السلطان سليم على مصر دون ذكر حكم العرب لمصر وحكم الفاطميين والإخشيديين والطولونيين والأيوبيين والمماليك. ثم تغلبت الفرنساوية على مصر وانتزعتها من الخلافة قبل أن تعود إليها. ثم خلص محمد على مصر من سيطرة المماليك فحصلت المنافع العمومية بالقوة الوطنية والنخوة الأهلية. وظهرت شعائر الإسلام، وابتهج الناس بدين خير الأنام. فعلاقة أرسطو بالإسكندر مثل علاقة الطهطاوى بمحمد على، وهيجل بفردريك الثانى، المفكر والأمير، الفيلسوف والملك.

ويصب التاريخ الماضى فى التاريخ الحاضر. وتعود المنافع العمومية إلى مصر حسب الإمكان فى عهد محيى مصر "جنتمكان"[1]. ويصعب التمييز بين التاريخ المعاصر

---

(١) وهو الباب الرابع، السابق ص٢٠٧-٢٨١.

لمصر وبين مدح محمد على بانى مصر الحديثة. إذ يتحدث الطهطاوى عن "مناقب جنتمكان محمد الاسم على الشأن وأنه نادرة عصره ومحيى مآثر مصر والمقابلة بينه وبين عدة من مشاهير ملوك الأعصر القريبة"[(١)]. إذ تعلم القراءة والكتابـة فى سن الخامسة والأربعين. كان متدينا على حد الاعتـدال. يؤثر الفعل على القول. ويتعلم بالتجربـة. يقصـد التغلـب بطريقة العبد وليس عن طريق كسب الأجر. وكان من مآثره تخليص الحرمين الشريفين والأقطار الحجازية من عبـد الله بن سعود شيخ الوهابية. فقد أتعب الحجاج بقطع الطرقـات. انتصر عليه محمد على وأسره وأرسله إلى الأستانة لضرب عنقه. وقاد إبراهيم حملة المورة ولكنها استقلت. ولـم تعـد الحملة بأى نفع على مصر إلا هجرة بعض الألبان إلى مصر واندماجهم مع أبناء الوطن، وتمرين العسكرية المصرية على الحرب والجهاد إلى يوم الدين. ومقدونيا مسقط رأس أميرين عظيمين هما الإسكندر ومحمد على. ثم يقـارن الطهطـاوى العظماء بعضـهم بـبعض، السـلطان سـليمان القـانونى والإمبراطور شارلمان (شرلكان) ملك أسبانيا والنمسا. وقـد

---

(١) الفصل الأول ص٢٠٧-٢٢٢.

بعث السلطان سليمان "عمارة" بحرية أى أسطولا لنجدة ملك فرنسا. وسافر إلى أوروبا بجيشه وعاد منصورا. كما حـافظ على ولاية تونس. ثم يقارن الطهطاوى بـين سـلاطين آل عثمان وسلاطين أوروبا. فقد بلغ عصر لويس الرابع عشـر فى أوروبا درجة الكمال. كما جدد كولبرت المنافع العمومية، وجلب محاسن المنافع العمومية من الخارج إلى وطنه. وقـد رثا فولتير لويز الرابع عشر. ويرصد الطهطاوى سـلاطين آل عثمان المعاصرين للويز الرابع عشر. ثـم ينتهـى إلـى ملاحظة نظرية عن مساعدة كبار الوزراء أربـاب الفـراغ لملوكهم على التمدن مثل إبراهيم وإسماعيل.

بل يؤيد الطهطاوى قصد محمد على لنهضـة مصـر بالآيات مثل ﴿**يريدون وجه الله**﴾ وبالأحاديـث مثـل "إنمـا الأعمال بالنيات" و "من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهـو فى سبيل الله عز وجل. " فالمهم القصد والنية، والمضمون لا الشكل، "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم وإنما ينظـر إلى قلوبكم وأعمالكم"، وأحاديث أخرى تؤكد على دور النيـة وأهمية العمل.

وقد تمكنت منافع مصر العمومية كل التمكن من الذات

المحمدية العلية وتسلطت على قلبه وأخذت بمجامع لبه[1].
ويبرز الطهطاوى توحد المنافع العمومية بشخص محمد على. فالفلاحة منبع الثروة فى مصر كما وضح ذلك من قصة يوسف. وقد تمنى نابليون أن يحكم مصر حتى يحسن أراضيها، ويكثر أهاليها. وقد خطر ببال محمد على نفس الشىء لإحياء ما فى مصر من الموات بزيادة فروع النيل واتساعها وتنظيفها ، وتوسيع الرقعة الزراعية، واستصلاح أراضى الفيوم، وتنظيم توزيع مياه النيل، وإنشاء القناطر الخيرية. ومع ذلك فقد أولى معظم همه لتنظيم العسكرية المصرية لما لها من منافع عمومية فى التسليح والخدمات. وقاس النيل بغيره من الأنهار. وشق ترعة المحمودية، ووضع خطة لزيادة ثروة مصر. فأرض مصر تراكم من الطمى أثناء الفيضان. وقد أدرك ثلاثة مخاطر، ارتفاع أرض مصر بسبب تراكم الطمى وبالتالى صعوبة الرى. والنحر النهرى يسبب انخفاض التربة فيتسع مجرى النهر، والنحر الأرضى للدلتا من ماء البحر عند المصب. وقد صاغ الدورة الزراعية لزيادة المحاصيل. وأزال الموانع الطبيعية التى

---

(١) الباب الرابع، الفصل الثانى ص٢٢٣-٢٣٣.

تعطل مساحة الأراضى المزروعة.

وقد "دبر محمد على من أصول المنافع العمومية الجسيمة والوصول بها إلى الحصول على التقدمات العميمة فى زمن يسير مما لو أنجزه من الملوك جم غفير لعد من العمل الكثير وحسن التدبير"[1]. ولا يخلو تدبير محمد على من الحكمة الإلهية كما قال الغزالى فى "إحياء علوم الدين" ! ويفصل الطهطاوى نظام الرى اعتمادا على ما قاله فرعون ﴿**أليس لى ملك مصر اليوم وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون**﴾. كان هناك نظام رى قاصر فى عهد المماليك. ثم سخر المولى تبارك وتعالى محمد على لإحياء عمارية مصر. وكان القدماء قد صوروا الأراضى للرشيد ولم يستحسن منها إلا إقليم أسيوط! فأكمل محمد على نظام الرأى بإنشاء القناطر الخيرية وشق الرياحات. وأرسل بعثة لاستكشاف أعالى النيل. وأنشأ المدارس ومدرسة الألسن لمعرفة اللغات، والاستفادة من الكتب الأجنبية. وأنشأ بالإسكندرية ترسانة شبيهة بترسانة طولون. ولم يعد يستورد السفن من الخارج. وعرب الجيش فى مصر السودان.

---

(١) الباب الرابع، الفصل الثالث، السابق ص٢٣٣-٢٤٩.

وسافر إلى جبال فازغلو ببلاد السـودان لاستكشـاف المعادن الذهبيـة وأعمـال الطـرق التجريبيـة[1]. ويبـين الطهطاوى أمهات المعادن المستخرجة فى هذا العهد. ويعتمد على القرآن فى ضرورة اسـتخراج الـذهب دون اكتنـازه ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب آليم**﴾. ويقارن ذهب السودان بفضة أمريكـا (أمريكه) وجمهورية المكسيك (مكسيكا). وتحولت الزراعـة التقليدية إلى تعدين. وتحول النيل من ميـاه للـرى لطـرق مواصلات لاكتشاف المعادن. ويفصل منجما منجما ومـدى تعاون الأهالى أو معارضتهم. ودخل محمد على الخرطـوم وأرسل خبراء المعادن إلى كافة أرجاء السودان. وقام بإرشاد الأهالى إلى وسائل الزراعة الحديثة. وشيد بعض المبانى. ثم يئس من استخراج الذهب وعاد إلى مصر بعد قراءته تقرير رئيس خبراء التعدين بعدم فائـدة اسـتخراج المعـادن فـى السودان لقلة الربح وعظم التكاليف. فالسـودان لـيس بلـدا للمعادن بل للزراعة إن تم تحسينها وتجويدها. وثقافة النـاس فى السودان شرعية يمكن استثمارها فى حثهم علـى الجـد

---

(١) الباب الثالث، الفصل الرابع، السابق ص٢٤٩-٢٨١.

والاجتهاد، والعلم والتعلم. ولسانهم عربى فصيح. ويمكن أن تصبح أكثر تمدنا من أمريكا. وقد سـافر الطهطـاوى إلـى السودان ونظم قصيدة فى أحوال البلاد وعوائدها وهى مـن أطول القصائد. ولطول مدة الإقامة فى السودان وتحقيق النفع للوطن ترجم هناك "وقائع تلماك"، وطبع فى بيروت وهو من أنفع الكتب فى الآداب. ثم توفى محمد علـى وكـان يجعـل كسب المعالى دائما نصب عينيه[1].

وإذا كان الباب الثالث عن تأصيل المنافع العمومية فى التاريخ، وكان الثانى عن حاضر المنافع العمومية فى عصر محمد على فإن الخامس فى مستقبل المنافع العموميـة فـى مصر "فى الآمـال الحسـنة والأعمـال المستحسـنة مـن الإصـلاحات المصـرية بمقتضـى إصـلاحات الحـال العصرية"[2]. فيذكر أولا تقدم مصر فـى الوقـت الحـالى، وتوسيع المشاريع والمسالك. ثم يفصل الطهطاوى "ملحوظات عمومية تتعلق بالديار المصرية أبداها بعض من أرخ لمصر من أرباب السياحة وحرص فيها على ما يلـزم مـن تقـديم

---

(١) السابق ص٢٦٥-٢٧٩.

(٢) الباب الخامس، السابق ص٢٨٢-٣٤٧.

التمدن بتحسين أحوال المنافع العمومية، تجارة كانت أو زراعة أو فلاحة، وهذا باعتبار ما كان كما لا يخفى على ذوى العرفان"[1]. إذ لم يستطع حتى الآن أرباب السياحة الوقوف على حقيقة مصر. وقد رأى الفرنسيون بعد تغلبهم على عمار مصر أنه لو حكمت مصر بحكومة مماثلة لحكومات أوروبا لبلغت شأنا كبيرا فى الرقى والتمدن. فالمحك هو النظام السياسى. ويصف حال أطيان مديريات البحيرة روضة البحرين والشرقية والجيزة والقليوبية والفيوم وبنى سويف والمنيا وأسيوط وجرجا. ويمكن الاستثناء من العوائد المالية ترغيبا لتكثير المعمارية. كما يذكر كيفية تحسين الثروة الحيوانية. ثم يتناول القوى البشرية، ويبين استعداد أبناء مصر بقرائحهم الذكية لجميع المعارف والمنافع البشرية، وإمكانية تحويل مصر إلى حالة مستحسنة كل عشرين سنة مرة وحفظ قواهم العقلية إلى آخر أعمارهم. وما أكثر الأشعار فى ذلك[2].

وقد بلغت المنافع العمومية بالديار المصرية درجة

---

(١) الفصل الأول، السابق ص٢٨٢-٢٨٤.

(٢) الفصل الثانى، السابق ص٢٨٥-٢٩٤.

ارتقاء جلية فى عهد الحكومة الحالية طالما أن الطهطاوى هو مفكر الدولة وحارس النظام[1]. ومع ذلك فلا لـزوم للمـروج المدبرة فى مصر وهو البرسيم. وأفضل منها زرع القطـن، وغرس شجر التوت، وتربية دودة القز. ويفصل كيفية تسبيخ الأرض المهيأة لزراعة القطن وزمن بذره، وكيفية الاعتنـاء بشجره ونموه. ثم يبين حسن مياه النيـل واسـتعمالها فـى الصباغة. ثم يتحول من زراعة القطن إلـى زراعـة الأرز وكيفية تحسينها بالأقاليم، وكذلك قصب السكر بالمنيا. ويقارن بين الفلاحة وصناعة الصوف أيهما أقدم. ويضـرب المثـل بتشريف إمبراطور الصين للزراعة بأن حرث بنفسه الأرض فى يوم مشهود. ثم ينتقل إلـى الثـروة الحيوانيـة، تربيـة المواشى والأغنام خاصة الغنم البيض وعدم ذبحهـا. وقـد جلبها إدوارد ملك الإنجليز إلى مملكتـه. كمـا اسـتوردت إنجلترا غنم الهند خصيصا لصناعة الصوف. واشترت مملكة فرنسا الأصواف المغزولة بأثمان غالية قبل اختراع دواليـب الحلج والغزل. وقد أفادت التجربة بإبقاء الصوف بـلا جـز عدة سنوات. ويتحدث عن الجوخ الفرنسى. ويعتمد فى كـل

(١) الفصل الثالث، السابق ص٢٩٥-٣٢٢.

ذلك على حدس قرآنى ﴿**وجعل لكم من جلود الأنعـام بيوتـا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقـامتكم**﴾، وعـن اسـتعمال أصوافها وأوبارها وأشعارها متاعا.

٦- خاتمـة: طبقات الوطن.

وفى الخاتمة يصف الطهطاوى الوطن وطبقاته الأربع: ولاة الأمور، والعلماء والقضاء وأمناء الدين، والغزاة، وأهل الزراعة والتجارة. وهى طبقات اجتماعية أكثر منها مكونات للوطن أو بنية للدولـة وسـلطاتها التشـريعية والقضـائية والتنفيذية[١]. وهو ترتيب هرمى يستدعى الفارابى، أعلاهـا الحكام ثم العلماء والقضاء وأمناء الدين ثم الغـزاة، وأدناهـا أهل الزراعة والتجارة والصناعة أى العمال الحرفيون.

وظيفة ولاة الأمور من أعظم واجبات الدين. فالسياسة سياسة شرعية. والدين يشمل الـدنيا. والسياسـة الشـرعية سياسة مدنية. كما يحتاج الانتظام العمرانى إلى قوتين: قـوة حاكمة وقوة محكومة. وتشمل القوة الحاكمة السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية. وفن السياسة هو الذى يعطى

(١) خاتمة، السابق ص٣٤٨-٤٤٥.

الأصول والأحكام التى تدار بها المملكة. وأحيانا تسمى فـن الإدارة أو علم تدبير المملكة، وباللغة الأجنبيـة "بوليتيقـة"، وهى العلم بالسياسة وأحوال الناس. لذلك يتم تعليم القرآن فى البلاد الإسلامية وتاريخ الأديان فى بلاد أخـرى لسـد هـذا الفراغ فى حالة غياب علم السياسة وهو مـا يحتـاج إليـه الصبية لتعلمه منذ الصغر بالإضافة إلـى القصـائد واللغـة العربية والأمور السياسية والإدارية لفهـم أسـرار المنـافع العمومية. فالمصالح الشخصية لا تتم إلا من خلال المصـلحة العمومية، مصلحة الحكومة ومصلحة الوطن. وإن اسـتخدام الإنسان فى الحكومة يستدعى سبق معرفة بأصول وظيفتـه، ومنها كتمان الأمور السياسية عن العموم وجعلها من أسرار الدولة فى الأزمان السابقة. وقد صدرت الأوامـر الخديويـة بقيد أبناء وجوه الناس بوظيفة معاونين ليتمرنوا على الأحكام بالرغم من اختصاص الملـك بمعـالى الأحكـام وكلياتهـا وتفويضه جزئياتها لوكلائه[1].

كان النظام الملك بانتخاب السواد الأعظـم وإجمـاع الأمة. ولما تبين فى هذا الأصل من مفاسد تحول إلى نظـام

(١) الفصل الأول، السابق ص٣٤٨-٣٦٩.

وراثى ضمانا لحسن انتظام الممالك. وإن على الملوك حقوق ولهم واجبات. فهو خليفة الله فى أرضه، وحسابه على ربه وليس على رعيته بالرغم من أن الشرع قال بأن "الدين النصيحة، لله ولكتابه ولرسله ولأئمة المسلمين وعامتهم". والذمة محكمة قضائية، تثيب صاحبها، وتعاقبه على الخير والشر. والذمة فى العقل والقلب وهى فطرية فى النفس "جئت تسأل عن البر والبر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب. والإثم ما حاك فى النفس وتردد فى الصدر. فاستفت نفسك وإن أفتوك الناس وأفتوك"، "وكل مولود يولد على الفطرة". والرأى العمومى يحيل ولاة الأمور على العدل والإحسان. وفى الحديث "إن الله يحب العدل". وقد نص القرآن على ذلك أيضا ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾، ﴿**وأقسطوا إن الله يحب المقسطين**﴾. ونفوذ ولاة الأمور يعود على الرعية بالفوائد الجسيمة. ووظيفة المجالس المداولات والمذاكرات. وهى أقرب إلى الشورى غير الملزمة.

والحاكم رحيم بالرعية. إذا كان دأب المنصب الملوكى الصفح عن الجانى أو تخفيف العقوبة عنه. فالملوك يتصفون

بالحلم. وإن صفح الملك عن الجانى يمحو العقوبة ولا يمحو الذنب كما هو الحال فى الشريعة الإسلامية، والتفرقـة بـين الحق المدنى والواجب الأخلاقى. ولا يكون صفح الملك فـى حقوق العباد. وأن عفو الملوك مطلوب لكونهم أولى بالتخلق بأخلاق الرحمن وطبقا للحديث "الراحمون يرحمهم الـرحمن. ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء". وهو أيضـا ما تؤكده التجربة الشعرية.

ويفعل الملك ما فيه صلاح الرعية. ويختار للولايـات المهمة من أرباب المعارف السياسية من فيهم الكفاءة اللازمة والمعلومات الكافية. وعلى الرعية طـاعتهم ﴿**وأطيعـوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾. وحقوق الرعية، وهى الحقوق المدنية، حقوق أهالى المملكة بعضهم على بعـض، الحقوق الخصوصية الشخصية فى مقابل الحقوق العموميـة هى أقرب إلى المعاملات الفقهية. أما حقوق الدوائر البلديـة فهى فرع من المدنية. فالدائرة البلدية والناحية والمشيخة تفيد نفس المعنى. ويسبق تكوين الدوائر البلدية تكوين الحكومات والممالك. فالمجالس المحلية هى التى تحكم قبـل المجـالس النيابية. وقد سمى رئيس الناحية شيخ البلد أو شـيخ الحـارة

نظرا للاحترام الواجب للشيوخ. والبلد هى الحارة، كمـا أن الشام هى دمشق، ومصر هى القاهرة. ومن خصائص شـيخ الدائرة البلدية ترتيب الأشغال العموميـة. ويـرخص لشـيخ الناحية بإجراء ما هو من خصائصه بدون استئذان من هـو فوقه من الحكام إلا فى الأمور الجسيمة، تجنبا للبيروقراطية. وعلى شيخ البلد أن يكون لديه القدر الكافى من المعلومـات عن الناحية.

وفى أوروبا كانت ملكية الأرض الزراعية حكرا على الأمراء الذين يدفعون الضرائب للحكومة فى مقابـل تـرك أياديهم مطلقة فى الأرض. لذلك قامت الحـروب الصـليبية بدعوى استرداد القدس الشريف وغيره من أراضى المسلمين حتى قامت الثورات الحديثة دفاعا عن الحرية والتمدن. وقـد نتج عن ذلك تمتع الأهالى بثمـرات الاكتسـاب وتحصـيل المنافع، وقوة الحكومة، وتمكين الدولة دون توسـط الأفـراد والملتزمين. وتقوم الشريعة الإسلامية على تسوية الجميع فى العدل والإنصاف. فيتم ترتيب عمـد الـدوائر والمشـورات البلدية. فالشريعة معيار المملكة، والسياسة ميزان السـلطنة. فيزنون الرعايا بأنفسهم بميزان الشريعة.

أما وظيفة العلماء والقضاة وأمناء الدين فهـم "علمـاء الحقيقة وعلماء الشريعة وعلماء الحكمة والأمور النافعة التـى عليها نظام الدنيا والدين"[1]. علماء الحقيقة هـم أهـل الزهـد والورع، وهم الصوفية. والعلماء هم ورثة الأنبيـاء وحملـة الشريعة، "لولا العلماء لهلكت أمتى. اللهم احفظ العلماء واعف عن الجهال وارحم الناس". ولهم احترامهم الكامل من الدولة. وهما جماعة علم، العالم والمعلم "العالم والمعلم شريكان فـى الخير". ولهم منزلتهم العالية، "أنزلوا الناس منـازلهم". وعلـى العلماء الشرعيين الجمع بين العلـوم الشـرعية والمعـارف البشرية كالعلوم الحكمية العالية. وهى ليست علوما أجنبيـة كما تبدو الآن. بل هى علوم إسلامية نقلهـا الأجانـب إلـى لغاتهم من اللغة العربية.

أما القضاء فهو منصب له جلاله وقـدره خاصـة إذا اجتمع مع نقابة الأشراف. وقد جمع بعض أسلاف الطهطاوى بين هاتين المكانتين مع ذكر أسمائهم. وقد استقر الفقه علـى مذهب ألى حنيفة النعمان بعد أن كان متعدد الأركـان علـى المذاهب الأربعة لأسباب سياسـية خالصـة فـى الخلافـة

---

(١) الفصل الثانى، السابق ص٣٦٩-٤٠٦.

العثمانية. وتتطلب الأحوال والمعـاملات العصـرية تنقـيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصـر بـدون شذوذ، مع جواز تقليد غير المذاهب الأربعة طبقا للحاجـة. والتشديد والتخفيف فى الأحكام يتغير بتغير الأزمان. ومن لم يحمل هم المسلمين فليس منهم. وليس مـن الضـرورى أن يكون القاضى على مذهب ولى الأمر بل أن يكـون كامـل العقل والدين، و "من قلد إنسانا عملا وفى رعيته مـن هـو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المسـلمين". لـذلك كثرت عند القدماء آداب القاضى ووصـاياه وفـى مقـدمتها العدل ﴿**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا**﴾، سواء كان القاضى المدنى أو قاضى العسكر. ويقوم ولى الأمر بالتفتيش علـى أحـوال القضاة مثل باقى الولاة.

ويتحدث الطهطاوى عن سائر المال والطوائف كما فعل ابن خلدون فى "المقدمة" وطبقا للشريعة، أن تحكم كـل ملـة بكتابها وكما كان الحال فى دولة الخلافة. فرؤساء أحبار أهل الذمة هم العبرانيون واليعاقبة. وبطريق اليعاقبة أكبـر أهـل ملته. يحكم بما أنزل الله فى التـوراة دون أن ينسـخ فـى

الإنجيل. وتقوم شريعته على المسامحة والاحتمال والصـبر على الأذى. وهو مثل باب روما ومساو له. يصـالح بـين المتخاصمين. أحدثوا الرهبانية للتخفيف مـن همـوم الـدنيا والتعفف عن الشهوات. ورئيس اليهود على قلتهم هو الحافظ لهم، يطبق شريعة موسى المتواترة. ويذكر الطهطـاوى آراء المذاهب الأربعة فى الموضوع. ويجوز مخالطة أهل الكتـاب ومعاملتهم ومعاشرتهم دون الموالاة فى الدين. وتحل الكتابية للمسلم وولاية العقد له من وليها. وبـين المسـلمين وأهـل الكتاب عهود أمان. وإن محض التعصب فى الدين والإكراه عليه لا ينتج إلا النفاق، وأن الممدوح إنمـا هـو التعصـب لإعلاء كلمة الله[1].

ووظيفة الغزاة والمجاهدين هم الجند الذين يدافعون عن الثغور ويذبون عن البيضة ويحمـون الـبلاد مـن غـزو الأعداء[2]. وأهل الجهاد هم الأقرب إلى الأنبيـاء، "أقـرب الناس درجة من درجة النبوة أهل الجهاد وأهل العلم. أما أهل العلم فقالوا ما قال الأنبياء. وأما أهل الجهاد فجاهدوا على ما

---

(١) السابق ص٤٠١-٤٠٦.

(٢) الفصل الثالث، السابق ص٤٠٧-٤٣٢.

جاءت به الأنبياء". والجهاد ليس لمغنم أو شهرة أو منصـب أو جاه بل دفاعا عن الحق والعدل، "من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فـى سـبيل الله". ولا تكـون المحاربـة إلا للمشركين والملحدين والمرتدين والبغـاة وقطـاع الطـرق والقاتلين للاقتصاص[1].

ومن شهامة الملك تولى الحرب بنفسه لإخافـة العـدو وردعه، بعد مشورة العلماء أولى التجارب. وأهم صفة فـى المحارب الشجاعة ﴿**إن الله يحب الذين يقاتلون فـى صـفه كأنهم بنيان مرصوص**﴾. ولهم الشهادة والحياة الأبديـة ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون**﴾. وفى الحديث "الجنة تحت ظـلال السـيوف". ولا تمنع الشجاعة من خداع العدو، فالحرب خدعـة. الشـجاعة حمية فى الصدر للإقدام، "إن الله يحب الشجاعة ولو فى قتل حية". وطالما مدحها الشعراء والحكماء. وهى فضيلة القـوة الغضبية عن أفلاطون. وقد كان الرسول أشجع الناس قلبـا. ويقول لأصحابه والسيوف علـى أعنـاقهم "لا تراعـوا، لا

---

(١) ربما انقضت محاربة الثلاثة الأولى المشركين والملحـدين والمرتـدين وبقيت محاربة البغاة وقطاع الطرق والقتلة المعتدين.

تراءوا". وكان الصحابة فى الشجاعة مثله. ويمدحهم الرسول بقوله "إنكم لتكثرون عند الفـزع، وتقلـون عنـد الطمـع". والأفضل الجمع بين الشجاعة والرأى. لذلك أكثر الشعراء فى مدح السيف باعتباره آلة الحرب القديمة[1]. ﴿**وأعدوا لهم مـا استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون بـه عـدو الله وعدوكم**﴾. ويذكر الطهطاوى بعض وصايا الملوك والأفـراد لقواد الجيش كنماذج من آداب الحرب سواء من القـدماء أو من المحدثين مع نصوص من "وقائع تلماك" التى ترجمها من الفرنسية. فأمراء الجيوش هم نواب ولى الأمر فـى الجهـاد وفى عقد العقود والوفاء بالعهود طبقا للشـريعة ﴿**إلا الـذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا، ولم يظـاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مـدتهم**﴾. أمـا الـذين ينقضون العهود والمواثيق فلهم المحاربة ﴿**وأما تخافن مـن قوم خيانة فانبذ إليهم على سـواء**﴾. وقـد سـار الخلفـاء والصحابة والتابعون على هذا النهج. وهـو تمـدن حقيقـى مكتسب من أنوار النبوة. ومنها الشفقة والرحمة بعد القتال فى حق الأسرى.

(١) مثل ابن الرومى وأبى العتاهية والسموأل والطغرائى.

أما طبقة أهل الزراعة والتجارة والحرف والصـنائع فهم أهل المنافع العمومية[1]. وعليهم تجرى الصدقات الجارية وتشيد لهـم العمـائر الخيريـة مثـل المـدارس والتكايـا والمستشفيات[2]. ومنهـا أيضـا تكـوين شـركات فرعيـة (مساهمة) لفعل الخير للناس، وتأسيس الدوائر البلدية لراحـة الرعية المصرية. ولتحقيق المنافع العمومية التى تعنى فـى الخاتمة الخدمات العامة التى تقدمها الدولة يعاد تقسيم مصـر من جديد بـدلا مـن التقسـيمات القديمـة أى المـديريات والمحافظات. وليس كل مبتدع مذموم. والمبتدع النافع يقـع موقع الاستحسان. لذلك كانت العلوم الحديثة المتجـددة هـى الحكمة العملية بمصطلح القـدماء، هـى العلـوم والفنـون الصناعية. ومن ثم فإن "التشبث بالعلوم الشـرعية والأدبيـة ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كـل مملكـة ومدينة مما يكسب الـديار المصـرية المنـافع الضـرورية ومحاسن الزينة. فهذا طراز جديد فى التعليم والتعلم، وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم فهو من بـدائع

(١) الفصل الرابع، السابق ص٤٣٣-٤٤٥.

(٢) وقد أنشئت جامعة القاهرة عام ١٩٢٥ بالهـدايا والهبـات مـن أبنـاء إسماعيل.

التنظيم. وإذا أخذ حقه من حسن التدبير والاقتصاد فيه استحق مرتبة التعظيم"[1].

ويختم الطهطاوى مناهجه بأنشـودة للجديـد لتجـاوز القديم، وللخلف للاجتهاد على السلف. "ولا ينبغى لأبناء هـذا الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخلف قد تجـرد عـن فضـائل السلف، وأن لا ينصلح الزمان إذ صار عرضة للتلف. فهـذا من قبيل البهتان. فالفساد لاعتقاد ذلك لإفساد الزمـان". كمـا قال الشاعر:

نعيب زماننا والعيب فينا ∴ ومـا لزماننا عيب سـوانا

ونهجو فى الزمان بغير عيب ∴ ولو نطق الزمان بنا هجانا

فالحضارات متتالية، وتتتراكم العلـوم والصـناعات. "فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عنـد الرعايـا والملـوك بالقبول كلها من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقـب الآخر عن الأول، ويبرزها فى قالـب أكمـل مـن السـابق وأفضل. فهى نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد".

والدولة العثمانية والدولة المصرية، الدولة العلية، ومصـر المحمية، هى أولى الممالك الإسلامية بهذه النهضة الحديثة. ولهما

---

(١) السابق ص٤٤١.

كتب "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية".

بديـــع الكســـم
فى ذكـــراه الثانيـــة

هو من الرعيل الثانى لرواد الفكر العربـى وأسـاتذة الفلسفة العربية الحديثة فى الأربعينات مـع زكـى نجيـب محمود، وتوفيق الطويل، ومحمد عبد الهـادى أبـو ريـدة، ومحمود أمين العالم، وسامى الدروبى، وعبد الرحمن بدوى، ومحمود قاسم، وعادل عوا بعد الرعيل الأول مثل إبـراهيم بيومى مدكور، وعثمان أمين، ومحمد مصطفى حلمى، وأبو العلا عفيفى، وعلى سامى النشار، ومحمد على أبـو ريـان، تلاميذ المؤسس الأول للفلسفة فى الجامعات العربية مصطفى عبد الرازق، تلميذ محمد عبده، تلميذ الأفغانى. فقد ارتبطـت نشأة الفلسفة العربية الحديثة بالحركة الإصلاحية أحد مكونات عصر النهضة العربية. وهو الممهد لجيل الخمسينات، صادق جلال العظم، محمد عزيز لحبابى، شيخ بو عمران، محجوب بن ميلاد، فؤاد زكريا، زكريا إبراهيم. وهو الجيـل الـذى يشرفنى الانتساب إليه، ممهدين لجيل رابع من أساتذة الفلسفة فى الوطن العربى كى يعيدوا إلى الفلسفة سيرتها الأولى، من

٢- القومية والاشتراكية.

ولما كانت الشام موطن العروبة. وفيها وفى العـراق نشأ مفهوم القوميـة، تأسـس "الحـزب القـومى السـورى الاجتماعى" لضم الشام والعراق فى "الهلال الخصيب" ممـا ألهب خيال القوميين والاشتراكيين العرب بعد ارتباط القومية بالاشتراكية وبالعدالة الاجتماعية[1]. سوريا هـى المركـز، ولبنان امتداد غربى لها. والعراق امتدادها الشرقى. وفلسطين امتدادها الجنوبى. مع أن فلسطين أيضا هى المدخل الشرقى لمصر. جاءت غزوات الشرق منها منـذ الهكسـوس حتـى التتار والمغول. ووحدة مصر وسوريا ضمان لوحدة العرب كما ثبت أيام صلاح الدين. وماذا عـن أفريقيـا والمشـرق العربى كله فيها ؟ لماذا تفضيل الجنـاح الأسـيوى للـوطن العربى على جناحه الأفريقى الذى قد يحدث رد فعـل عنـد

---

(١) انضم هشام شرابى إلى الحزب القومى السورى الاجتماعى عام ١٩٤٦. وكان من أهم منظريه مع مؤسسه أنطون سعادة، ومن أهم الداعين إليـه كما كان عبد الرحمن بدوى فى نفس الفترة منظرا لحزب مصر الفتاة فى مصر قبل أن يطلق السياسة بعد ثورة ١٩٥٢، ثم عدائه لها بعد تطبيـق قوانين الإصلاح الزراعـى عليـه وبسـبب أزمـة الحريـات العامـة وديمقراطية الحكم فى مصر.

الإصلاح وإليه تعود، من فجر النهضة العربية الأولى إلـى نهضة عربية ثانية.

وهو ينتمى إلى جيل الحرب العالمية الثانيـة والـذى عاصر الأحداث فى الوطن العربى قبل الحرب وبعدها. ولد فى نفس العام الذى سقطت فيه الخلافة، عـام ١٩٢٤. ورأى ضرب دمشق من الاستعمار الفرنسى عام ١٩٤٥. وعاصر كل الثورات العربية ابتداء من الانقلابـات العسـكرية فـى سوريا فى أواخر الأربعينـات حتـى الثـورات المصـرية والعراقية فى الخمسينات، واليمنية والليبية فى الستينات.

وبعد أن حصل على البكالوريا الأولى والثانيـة مـن دمشق ١٩٤١-١٩٤٢ كانت دراسته الجامعية فـى القـاهرة أثناء الحرب وبعدها ١٩٤٣-١٩٤٧ ولم يغادرها. وعاش مع إخوانه المصريين والعرب خاصة المغاربة والسودانيين الذين كانوا فيما بعد أساس وحدة الأمة العربية، حزب الاسـتقلال مع علال الفاسى، والحزب الوطنى الاتحادى مع إسـماعيل الأزهرى. ارتبط بالقاهرة مثل ارتباطه بدمشـق وجنيـف، هذه العواصم وجامعاتها والتى أهدى إليها رائعتـه الفريـدة "فكرة البرهان فى الميتافيزيقا" والتى نال بها درجة الدكتوراه

فى الفلسفة من جامعة جنيـف. عمـل فـى وزارة التعلـيم المركزية فى أول تجربة وحدوية عربية فى التاريخ العربـى المعاصر ١٩٥٨-١٩٦١ بعد تجربة محمد علـى وإبـراهيم باشا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وساهم فـى تعريب التعليم فى الجزائر ١٩٦٨-١٩٧٢ والعرب بين محنة الانكسار فى يونيو- حزيران ١٩٦٧ وقبيـل النصـر فـى أكتوبر- تشرين ١٩٧٣.

صورته فى الوطن العربى أنه هو هذا المفكر المتعمق المتأمل القليل الكتابة وعميقها، الهادف إلى الكيف وليس الكم. توحد اسمه مع "فكرة البرهان فى الميتافيزيقـا" فـى نصـه الفرنسى الأصلى قبل أن يترجم إلى العربية منذ اثنى عشـر عاما، وقبل أن تصدر مقالاته الأخرى التى تم تجميع البعض منها. وبالرغم من مراجعها الغربية فى الغالب إلا أنها فكرة إسلامية أصيلة ومبحث إسلامى قديم. فقد بحث الغزالى عـن اليقين قبل ديكارت. وعرف ابن رشد الفلسفة بأنها "النظر فى الوجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان". وفـرق بـين أقاويل ثلاثة: الخطابى، والجدلى، والبرهانى. وفى المنطـق الأصولى"ما لا دليل عليه يجب نفيه". وفى نظرية العلم فـى

أصول الدين، وكما عرض الايجى فـى المواقـف "إن كـل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات شىء أنه صحيح مـا أثبتته، والظل ظنياً، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة". والبرهان لفظ قرآنى ﴿**قل هاتوا برهـانكم إن كنـتم صادقين**﴾. والبرهان إما من الله وإما من الإنسان وإما فـى الموضوع ذاته. فهو رؤية حدسـية أو اسـتدلال عقلـى أو وضوح موضوعى. كان الفقيد يعبر عن جـوهر حضـارتنا القديمة وحاجتنا المعاصرة للبرهـان بعـد أن اتهمنـا بأننـا حضارة الإنشاء لا الخبـر، الشـعر لا العلـم، الخطابـة لا البرهان إلى حد قول بعض المستشرقين "إن العرب ظـاهرة صوتية". وروج آخر للوضعية المنطقية حتى نحسن صناعة الكلام. وجعل أحد الشعراء العرب المعاصرين هذه الإنشائية أحد أسباب هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧.

دخلنا الحرب بمنطق الناى والربابة

والعنتريات التى ما قتلت ذبابة

كان الفقيد يبحث عن الإنسان العربى العقلانى الجديـد عن طريق عقلانية الغرب التى أصبحت مشاعا بين الجميـع فى القرون الأخيرة، بالرغم مـن غرابـة مـادة المنطـق

والميتافيزيقا على الوجدان العربى الحديث. والمنطـق هـو أعلى العلوم الفلسفية طلبا للبرهان. أحبه الفقيد بالرغم من أنه لم يؤلف فيه لأنه آلة. أما الميتافيزيقا فالموضـوع. والـدين ميتافيزيقا عوداً إلى تراثنا القديم، وليس شعائر ولا طقـوس ولا مؤسسات ولا عقائد. "الله موجـود" قضـية ميتافيزيقيـة وحكم منطقى. فلا توجد قضية إلا ولها برهـان. ولا توجـد حقيقة إلا ويصدر عليها حكم ضد النزعة الغنوصـية التـى تؤمن بالعرفان والذوق، والحدس المباشر، والرؤية العينية بلا برهان، والنزعة الشكلية اللاإرادية على كافة تياراتها سـواء التى تنكر وجود حقيقة أيا كانت أو التى تثبت وجودها وتنكر إمكانية البرهان عليها أو التى تثبت وجودها وإمكانية البرهنة عليها ولكن دون يقين.

لذلك قسم "فكرة البرهان فى الميتافيزيقا" سبعة فصول. الأول الإثبات والحقيقة من أجل بيان أنه لا توجد حقيقـة إلا ولها برهان يثبتها. والثانى الحقيقة والبرهان. والثالث تعريف الميتافيزيقا وهو سؤال هيدجر "ما الميتافيزيقـا؟". والرابـع والخامس عرض نظرية البرهان وتحققاتهـا فـى التـاريخ. والسادس التمييز بين نظريتين فى البرهان، الاتساق سـواء

كان اتساقا صوريا، المقدمات مع النتائج، العقل مع نفسه أو التطابق المادى، العقل مع الواقع. والسابع نظرية الحدس أو الوضوح أو الكشف عندما تتضمن الحقيقة برهانها فى ذاتها، لا فرق بين الذات والموضوع. وغالبا ما ينكشف ذلك فى الشعور القصدى كما هو الحال فى الظاهريات المعاصرة عند هوسرل وشيلر والحدس عند برجسون، وعند أبى حيان التوحيدى وفلاسفة الإشراق قديما.

يكشف الكتاب عن قدرة عالية من التنظير وإعمال العقل الخالص فى أكثر الموضوعات تجريداً وهو البرهان وأكثر العلوم صورية وهو المنطق، وما تتطلبه الميتافيزيقا من إحساس مرهف. لا توجد أسماء أعلام كثيرة، فالأفكار لها استقلالها الذاتى غير الشخصى. وهذه ميزة الميتافيزيقا على تاريخ الفلسفة. ويتم التحليل اعتمادا على العقل الخالص بعيدا عن الانفعال والإرادة. به روح التأمل الشرقى القديم القائم على الصدق مع النفس. لا يبنى مذهبا مغلقا أو نسقا تصوريا. ويضع الفلاسفة جميعا فى زمان واحد وفى مكان واحد. يتحاور الجميع فوق جبال الأولمب. يفكر على تفكير، ويتأمل على تأملات، فى قراءات وتأويلات جزئية دون

الرغبة فى الوصول إلى نسق كلى. وهو جزء من التـراث الفرنسى التقليدى الحديث عند بسـكال، ومـين دى بيـران والمعاصر عند لافل ولوسن وجابريل مارسل وليفيناس. يعبر عن غابات جنيف وجبال الألب وربوع الشام فى آن واحد.

يجمع بين توما الإكوينى وتجريده وأوغسطين وتجاربه الحية، بـين إيمـان بسـكال وعقلانيـة ديكـارت. وبلغـة السهروردى هو الحكيم المتأله، المتوغل فى التأله والمتوغل فى البحث.

ومن ثم يؤسس العقلانية العربية الحديثة دون الوقـوع فى وجدانيات "الجوانية" لعثمان أمين، ولا فـى الوجوديـات التومادية ليوسف كرم، ولا فى التجارب الوجودية عند عبـد الرحمن بدوى الأول عند نيتشه وهيدجر أو زكريا إبـراهيم عند ياسبرز ومارسل. تجاوز الأخ الفقيد النزعة الإرادية فى تحليل الأفكار والنظريات إلى تحليل عقلى صاف مازال جيلنا يحاول العودة إليه بعد أن عصفت به الأحـداث، واعترتـه الهزائم، وهزته النكسات، وأصبح محاصـرا بـين القـدماء وانفعالات المعاصـرين، بـين العقـل اليونـانى القـديم أو الديكارتى الحديث، وبين انتفاضة الأقصى وصراخ الأطفـال

وعويل النساء.

يقرأ باتساع ويدل على ذلك الكم الهائل من المراجع فى آخر الكتاب. يقرأ ولا يرفض، ويحاور ولا يستبعد، يتمثل ولا ينقض، ولا يصدر أحكاما على الآخرين. يأخذ منهم من يشاء ويترك ما لا يريد. يجمع بين كل التيارات والمذاهب، عقلانية أرسطو وتوما الاكوينى وديكارت، وحيوية سقراط وأوغسطين. كان يحاول أن يؤسس شخصانية روحانية جديدة كما حاول رينيه حبشى فى لبنان ومحمد عزيز لحبابى فى المغرب أسوة بمونييه فى فرنسا. نهل من الوافد الغربى أساساً، ثقافته الأساسية وروافده الأول. نموذجه ديكارت ثم كانط ثم أفلاطون. فديكارت هو المتأمل الأول، وكانط هو المتأمل الثانى، وأفلاطون نموذج القديم للعقلانيين المحدثين. ويحيل إلى برجسون واسبينوزا حياة التوحد، توحد الشعور، وتوحد الفكر. ويعود إلى أرسطو وتوما الاكوينى وهيجل وهيدجر، فالحقيقة فى الوجود وليست فقط فى البرهان العقلى. تتجلى فى الشعور، فى الحوار السقراطى الوجودى القديم والحديث عند المسيح وأوغسطين وأنسيليم وبسكال وجان هيرش وياسبرز. ينتسب إلى مين دى بيران وبلوندل

وألكيه وبرييه وشيلر وريكبر وكما يكشف عن ذلـك تحليـل المضمون كما ورد من أعلام فـى "فكـرة البرهـان فـى الميتافيزيقا".

وفى هذا الأفق الواسع مـن الوافـد الغربـى القـديم والحديث لم ينس الفقيد الموروث، أنه ينتمى إلـى حضـارة عربية إسلامية. فذكر ابن رشد وهـو الفيلسـوف العقلانـى البرهانى، والرسول باعتباره نموذج الحكيم الذى يقوم بتحليل تجارب البشر، وابن سينا واضع الميتافيزيقا فـى صـيغتها الشاملة، والغزالى فى النفس والمعرى وإقبال فى الله كنموذج للحقيقة الشاملة. ويذكر الفارابى الفيلسوف المنطقى القـديم، وابن تيمية التحليلى للمنطق الصورى، ومحمد عبده العقلانى الإصلاحى، ومن المحدثين نجيب بلدى الـذى جمـع بـين عقلانية ديكارت وحياة برجسون، وقنواتى نموذج التومـاوى الحديث. ومن الأنبياء يذكر بوذا والمسيح ومحمد من الحنفاء وأصحاب الدين الطبيعى.

والموضـوع الرصـيد الـذى تناولـه البحـث مـن موضوعات الميتافيزيقا بالإضافة إلـى البرهـان والتحليـل العقلى هو خلود النفس وليس وجود الله أو خلق العالم، وهى

الموضوعات الميتافيزيقية الرئيسية الثلاثة فى كل حضـارة. ولو تعرض لقضية الله فإنه يتعرض لها باعتبارهـا قضـية ميتافيزيقية. إلى أى حد أستطيع أن أصدر حكما علـى الله؟ كيف يستطيع المحدود أن يحدد اللامحدود؟ فهو لـيس مـن الفلاسفة الطبيعيين مثل أرسطو وتوما الاكوينى والمتكلمـين المسلمين الذين يبدأون من الطبيعة إلى الله، ومن الحادث إلى القديم، ومن الممكن إلى الواجـب، ومـن الأعـراض إلـى الجوهر، ولا من الفلاسفة العقليين الذين يبدأون بالله كتصور مثل أنسيليم وديكارت، بل هو من الميتـافيزيقيين المناطقـة الذين يبحثون فى التصورات وإمكانية حدوثها. فهو فيلسوف النفس مثل سقراط وأوغسطين والقديس بونافنتورا والغزالـى وديكارت. ﴿**وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفـلا تبصرون**﴾. النظر فى العالم يحيل إلى النفس ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم**﴾، النظر فى الطبيعة يحيل إلى النظر فى النفس. لذلك حد أفلاطون الفلسفة بأنها تعلـم المـوت أى كيف يستطيع الإنسان تجاوز البدن إلى التأمل فـى الـنفس، ويسمو على الحياة الدنيوية كى يخلق فى سماء الميتافيزيقـا الرحب. إن إثبات خلود النفس سهل بعد إثبات تميز الـنفس

عن البدن. والأصعب إثبات حشر الأجساد. ﴿**قل من يحيى العظام وهى رميم، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾، وبالرغم من اتهام الغزالى الفلاسفة بإنكار حشر الأحياء، ودفاع ابن رشد عنهم وإثباته خلود النفس الكلية عن طريق الفكر، وخلود المادة عن طريق التحول إلى طاقة. فالطاقة لا تفنى ولا تتبدد.

وهو المنطقى الميتافيزيقى مثل الفارابى أو الحكيم المتأله عند السهروردى، نادر الظهور مثل الإمام الغائب الحاضر. أقرب إلى "تدبير المتوحد" لابن باجه من الإنسان الاجتماعى بالطبع عند الفارابى وابن خلدون وهو إنسان وديع مسالم مثل توفيق الطويل. يعلو على الأحداث، ويتسامى عليها. يتحكم فى الانفعالات، ولا يطيع أهواء النفس. يوافق أكثر مما يرفض، ويتفق أكثر مما يختلف. ويبدو سعيدا بأنصاره مثل سعادة السيد المسيح بالحواريين، ومحمد بالصحابة. وكثيرا ما يشير إليهما كنموذجين للفكر الميتافيزيقى. كل تعليقاته على كتابات الآخرين إيجابية فى معظمها أكثر منها سلبية. فالمهم لديه هو صفاء النفس ونقاء الضمير. جاء ليلقى سلاما لا سيفا مثل السيد المسيح.

وأسلوبه مثل شخصيته، الهدوء والوداعة. فالأسلوب هى الشخصية فى الكتابة كما أن الشخصية هى الأسلوب فى الحياة.

استطاع أن يتعامل مع العصر وأن يعلو على هموم الدنيا. فالحقيقة موجودة، والميتافيزيقا مدخل لها، والعقل وسيلتها، والمنطق أداتها. الخطاب الفلسفى غاية فى ذاته دون أن يكون له غاية مباشرة أو قصوى إلا كرامة العقل. لم يقترب من الفلاسفة ذوى المزاج الحاد الذين مارسوا العنف اللغوى والانفعال الوجودى مثل كيركجارد أو نيتشه. بل إن ماركس مجرد ميتافيزيقى. عاش فى خضم أحداث العصر، نكسة ١٩٤٨، ونكسة ١٩٦٧. ولم يحزن إلا الحزن الطبيعى الدفين. وعاصر انتصارات التأميم فى ١٩٥٦، والوحدة فى ١٩٥٨، وقوانين يوليو الاشتراكية فى ١٩٦٢-١٩٦٣، كما عاش ثورة ١٩٥٢ فى مصر، وثورة ١٩٥٨ فى العراق، والثورة اليمنية فى ١٩٦٤، والليبية فى ١٩٦٩، وحرب أكتوبر- تشرين فى ١٩٧٣، والانتفاضة الأولى فى ١٩٨٧. وانتقل إلى رحمة الله أسبوعاً بعد انتفاضة الأقصى. استطاع هذا المتأمل المتوحد أن يعى واقعه وعالمه بنبله، وأن يعى

مجتمعه بقلبه دونما تعصب لشىء أو كراهية لأحد. بل إنـه فى مقالاته أيضا لم يتنازل عن هدوءه وصفاته حتى فى أشد الموضوعات تأزما مثل الحرية وأزمـة الإنسـان الحـديث والقومية. ظل الفيلسوف الهادئ الباحث عن الحقيقة الفلسفية واللغة الفلسفية بالرغم من علمه بعلم اجتماع المعرفة.

إن الفقيد الراحل هو بالنسبة لنا رائد ومعلم ونمـوذج نقتدى به. نحاول أن نكون مثله. لولا أن يعصف بنا أحيانـا عجزنا وصراخنا كما نفعل هذه الأيام وفى عصـر يسـوده العنف والتعصب والاستبعاد والإقصـاء المتبـادل وأحاديـة الطرف. وفى عصرنا عرف محمد عبـده الفيلسـوف بأنـه "العاكف على شأنه، الخبير بأهل زمانه" وهو أفضل تعريـف للفقيد الراحل. فعزاء جيلنا فيه، عزاء الصداقة للقرابة، عزاء القاهرة لدمشق.

الثقافة والوطن
قراءة فى "الجمر والرماد"
لهشام شرابى

١- الثقافة الوطنية.

منذ فجر النهضة العربية حمل المثقف العربى هموم الفكر والوطن. فقد دفعت "صدمة الحداثة" إلى التفكير فى سؤال شكيب أرسلان الذى صاغه من بعد "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم ؟" سواء عندما كان العرب جزءا من الخلافة العثمانية وبداية حركة القوميين العرب أو عندما أصبحت العرب دولا تحت الاحتلال وبداية معركة الاستقلال وحركات التحرر الوطنى. وفى كلتا الحالتين كانت معركة التحديث هى الأهم. فعندما كان العرب ولايات عثمانية ثم أقطارا تحت الحماية أو الوصاية أو الاحتلال ثم أصبحوا دولا مستقلة كان التحديث هو المطلب الرئيسى، فالقضاء على التخلف فى الداخل هو شرط الاستقلال عن الخارج.

(*) مقدمة الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربى، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية (٧)، القاهرة ٢٠٠٣.

الفكر بلا وطن تجريد وصورية، ونضال في غير ميدان، وهروب من الموقع، ورصاصات طائشة فى الهواء لا تدافع عن أحد، ولا تصيب أحدا. والفكر الوطنى التزام ومقاومة، تحليل وتغيير، فهم وتطوير. هو الفكر العملى، مضمونه موضوعه، وحياة المفكر قدره. والعلم بلا وطن تكسب دون تضحية، وأخذ دون عطاء، وهجرة بلا علم عاطفة هوجاء، ومغامرة غير محسوبة العواقب، وشهادة دون سياسة، وحلم دون واقع، وخيال دون تاريخ.

المثقف الوطنى هو الشاهد على عصره، الشهيد فى زمنه. لا يهاجر أثناء القتال باسم العلم، ولا يناضل على مقاعد الدراسة وفى مدرجات الجامعة باسم القتال[1]. كانت تلك أزمة الشباب، وثنائية جيل قديم من المناضلين لم يعرف

---

(١) "كذلك لم يخطر على بالنا تأجيل دراستنا والبقاء فى وطننا لنقاتل. كان هناك من يقاتل عوضا عنا، أولئك الذين قاتلوا فى ثورة ١٩٣٦ والذين سيقاتلون فى المستقبل. إنهم فلاحون، وليسوا فى حاجة إلى التخصص فى الضرب. موقعهم الطبيعى هنا، فوق هذه الأرض. أما نحن المثقفين، فموقعنا فى مستوى آخر. نحن نصارع على جبهة الفكر، ونقاتل قتال العقل المرير"، هشام شرابى: الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربى، طبعة جديدة ومنقحة ومزيدة مع مقدمة. دار نلسن، بيروت ١٩٩٨ ص٢٠-٢١.

بعد "المثقف العضوى"[١]. وقد تطوع بعض الطلاب العـرب فى الجامعة الأمريكية فى ١٩٤٧ قبل النكبة ولم يذهب بالفعل إلا عدد ضئيل[٢]. المثقف هو الذى يعيش جيله، ويقوم بـدوره التاريخى الذى يحدده العصر لا دور جيل مضـى فيصـبح سلفيا ولا دور جيل قادم فيصبح علمانيا. جيلنا هو هذا الجيـل المخضرم الذى ينتقل من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلـى المعاصرة، ومن العقيدة إلـى الثـورة، ومـن النقـل إلـى الإبداع[٣].

---

(١) قال طه باشا للطلاب "يا أبنائى، القتال ليس لشبان مثلكم، نصيحتى إليكم العودة إلى مقاعد دراستكم، أنتم أبناء عائلات ومثقفون وخدمتكم لوطنكم تكون عن طريق العلم والمعرفة لا عن طريق الحرب والبندقية. البندقية يستطيع غيركم حملها"، السابق ص٢١.

(٢) "فى محاولتى الآن تفسير هذا السلوك (لا تبريره) أجدنى عاجزا كل العجز. ربما كوننا مثقفين ساعد على ذر الرماد فى أعيننا، فصرنا نرى أشـياء من زاوية الفكر المجرد وحده. وهكذا بدت الدنيا لنا موضوعا لكلامنـا وفكرنا. لا مجالا لتحقيق أفعالنا وأعمالنا. كأنما يكفى أن نحـب وطننـا بقلوبنا كلها، وأن نحلم بمستقبل عظيم لأمتنا دون أن يلزمنا ذلك بشـىء سوى صدق العاطفة"، السابق ص٢٢.

(٣) لذلك يصدر هشام شرابى "الجمر والرماد" بعبارة لتوماس مان فى "الجبل السحرى" وهى: "لا يعيش الفرد حياته الشخصية فحسب بل أيضا حيـاة عصره وحياة جيله"، السابق ص٧.

كانت الجامعة الأمريكية فى بيـروت ثـورة للحيـاة الوطنية الفلسطينية وللتيارات الفكرية فى الوطن العربى كما كانت الجامعة المصرية فى ١٩٢٥ نتيجة للحركـة الوطنيـة المصرية التى تبلورت فى ثورة ١٩١٩.

ارتبطت الثقافة بالمقاومة، المقاومة بالثقافة، والثقافـة بالمقاومة[١]. توحدت الثقافة والمقاومة فى المثقف الـوطنى. يعيد بناء الثقافة كى تصبح أداة للمقاومة، ويكمـل المقاومـة بالسلاح بوضع ثقافة المقاومة. فهل يتم ذلك فى ثلج الهجرة أم فى دفء الوطن ؟ ومهما دام الثلج فإنه ينتهى إلى الذوبان[٢]. وإذا ما استمر الدفء فإنه ينتهى حتما إلى الخصوبة والنماء مهما كانت آلام المخاض[٣].

---

(١) انظر دراستنا "ثقافة المقاومة"، جملة الكتب وجهات نظر، دار الشـروق القاهرة، أكتوبر ٢٠٠١، تحية للانتفاضة الفلسطينية فى عامها الأول.

(٢) "ويغمرنى إحساس فى هذه اللحظة أن الفرصة قد فاتتنى بل سأمضى مـا تبقى لى من العمر هنا فى هذه البلاد الغريبة وأنى سأموت فيها، ولكـن لا... هذا لن يحدث، شعبى هو جزء من حياتى لم أتركه يوما. وطنـى أحمله فى قلبى، لا أقدر أن أتخلى عنه. سأعود يوما ما"، السابق ص١٤.

(٣) "اكتشفت كما يفعل كل مثقف عائدا لخدمة وطنه أن الشعب والـوطن لا يأبهان به وبأحلامه، وأن الواقع يناقض الرؤيا"، السابق ص١٤.

الجناح الأفريقى على الجناح الأسيوى[1]. وقد يصل الحـزب السورى الاجتماعى فى تصوره للقومية إلى حد العرقية أسوة بما كان فى ألمانيا فى نفس الفترة. وربما كان لبعد مؤسسـه عن الوطن والحنين إليه أثـر فـى تكـوين هـذا الجانـب الرومانسى أسوة بشـعراء المهجـر. وقـد آمـن الحـزب بالانقلابات العسكرية وبتكوين المليشيات المسـلحة لتحقيـق أهدافه السياسية وربما ممارسة العنف كما كان الحـال فـى "مصر الفتاة" فى مصر فى هذه الفترة.

وقد كانت الطائفية أحد أسباب اندلاع الحرب الأهليـة فى لبنان ١٩٧٥ وأحد أغطيتها ومبرراتها النظريـة. لـذلك استبعد الحـزب القـومى السـورى الـدين فـى صـياغة الأيديولوجيات السياسية وفى بناء الأوطـان. فكـان حزبـا علمانيا خالصا يمثل التيار العلمى العلمانى عند شبلى شـميل وفرح أنطون ويعقوب صروف.

فى حين أن الحركة الإصلاحية التى أسسها الأفغـانى وتلاميذه خاصة عبد الله النديم ترى أن الدين فـى الأوطـان

---

(١) وهذا ما حدث بالفعل فى ليبيا فى توجهها الأخير بعد عجز العرب عـن مناصرتها الفعلية وكسر حصارها فى حين غامر الأفارقة لذلك.

المحتلة، المتخلفة يكون عاملا على الثورة ضد الاحتلال فى الخارج. فقد صاغ الأفغانى الإسلام بأنه، ثورة على الاستعمار فى الخارج ونضال ضد الطغيان فى الخارج، دفاعا عن الحرية فى كلتا الحالتين. وقد أغتيل حسن البنا عام ١٩٤٩ على يد القصر والإنجليز، وهو نفس العام الذى أعدم فيه أيضا أنطون سعادة بعد أن سلمته لبنان إلى سوريا بمحاكمة صورية بتهمة تدبير انقلاب عسكرى لتوحيد سوريا ولبنان بالقوة. وقد دفع ذلك إلى التفكير فى مصير النضال الوطنى، الشيوعى والقومى والإسلامى، واتهام الجميع بالخيانة من الأنظمة السياسية[١].

وبعد استشهاد أنطون سعادة تم التحول من القومية إلى الاشتراكية والالتحاق بجمعية سرية لتحرير الوطن العربى وتوحيده. وكانت هذه الجمعية نواة لحركة القوميين العرب،

(١) "جلست أعالج جرحى وحيدا فى مقهى الزرقاء، ناسيا إخوتى فى النضال الشيوعى، والقومى العربى والبعثى الاشتراكى والأخ المسلم الذين يسيرون على الطريق ذاتها. كل ما نملك قدمناه، كل بطريقته لهذا الشعب ولهذا الوطن. فأخذوا منا كل ما نملك، وزجونا بالسجون، واتهمونا بالخيانة"،السابق ص٢٧٣.

وبعد الشك فى معنى الأمة، سورية أم عربية[1]. وقد كان الإحساس الطبقى غامرا عند صفوة المثقفين فى ذلك الوقت وإن كانوا ينتسبون إلى الطبقة العليا. كانت الطبقة شىء والوعى الطبقى شيئا آخر[2].

٣- الاستعمار والصهيونية.

كان الاستعمار الفرنسى فى لبنان هو العامل الخارجى فى ثقافة المقاومة كما كان الاحتلال البريطانى فى مصر. وكان المثقفون الوطنيون يشعرون بالامتهان كل يوم

---

(١) "ما يهمنى اليوم هو حياة هذا الشعب المعذب، ومصير هذه الجماهير المستغلة المستعبدة. جميع الأفكار والقيم والأهداف التى لا تدور حول حياة الشعب ومصير الجماهير لم تعد تمسنى أو تعنى لى شيئا"، السابق ص٨٥.

(٢) "كان الفقر جزءا من حياتنا، لكنه كان خارجها بعيدا عنها كالأخواخ المتناثرة حول أحيائنا الفخمة. كان الفقراء بشرا مساكين نرأف بهم ونتألم لفقرهم لكنهم كانوا ينتمون إلى عالم آخر. وكان منظر المتسولين الذين كانوا يملئون شوارع مدننا منظرا طبيعيا بالنسبة لنا. فلم يزعجنا أو يدفعنا إلى تأنيب الضمير. ولم يدر بخلدنا أن هناك علاقة بين ثرائنا وبؤسهم..."، السابق ص٢٥-٢٦.

باحتكاكهم بسلطات الاحتلال فى الحياة اليومية[1].

وكانت الصهيونية مثل الاستعمار، استعماراً استيطانيا، لا فرق بين الاستعمار الفرنسى للبنان وسوريا والاسـتعمار الاستيطانى الصهيونى فى فلسـطين. كلاهمـا عنصـرية، عنصرية صهيونية تقوم على الاختيـار للشـعب المختـار والوعد بأرض الميعاد والنصر والغـنم والمدينـة والمعبـد والهيكل، وعنصرية غربية تقـوم علـى القـوة الرومانيـة والمركزية الأوروبية ونقاء البشرة البيضاء.

وكانت هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ قمـة العـدوان الصهيونى الاستعمارى استئنافاً لعدوان ١٩٥٦ الذى لم يحقق أهدافه[2]. وكانت فى نفس الوقت قمة الإحباط وإجهاض الحلم

---

(١) " كان الاستعمار بالنسبة إلى شيئا حقيقيا محسوسا. كنت أكره الاسـتعمار كما كان يكرهه جميع رفاقى إلا أن كراهيتى كان لها بالإضافة إلى ذلك، بعد مباشر ينبع من تجربتى الشخصية كفلسطينى"، السابق ص٧.

(٢) "فى منتصف السبعينات، أثناء كتابة هذا الكتاب كنت واثقـا أن العـرب على عتبة حقبة تاريخية جديدة. والآن، بعد مـرور أكثـر مـن عشـر سنوات، أعرف أننى كنت على خطأ: عصر الانحطاط لم ينتـه بعـد، ونحن فى مرحلة جديدة منه. أن هذه المرحلة بالنسبة للجيل الذى أنتمـى إليه هى المستقبل الذى حلمناه، مستقبل الإنجازات والانتصارات التى كنا سنحققها فيه، السابق ص١٧.

القومى العربى الاشتراكى التقدمى. وأدرك العرب أن العيب فى الداخل قبل الخارج، وفى التخلف قبل الاستعمار.

٤- المجتمع الأبـوى.

كانت بذرة التخلف وجذره الأول "المجتمع الأبـوى"، سلطة الإدارة الجامعية، وسلطة الأستاذ، وسـلطة الأسـرة، وسلطة التقاليد، وسلطة الحاكم[١]. كانت ثقافة المجتمع كلـه تقوم على القطعية، وامتلاك كل طرف فيه الحقيقة المطلقـة. والفكر وعظ وإرشاد وتبليغ وليس تحليلا أو نقـدا. وكانـت المصطلحات الجديدة مثل النقد والنظرية والفرض والتصور. وألفاظ أخرى ترددت فى جامعة شيكاغو مثل "على الأرجح"، "نوعا ما"، "إلى حد ما" مما يميز ثقافة أخـرى تقـوم علـى النسبية فى الحكم، وعلـى البحـث عـن الحقيقـة ولـيس

(١) "لا أذكر أن أستاذا من أساتذتى فى الجامعة اعترف مرة أنه كـان علـى خطأ أو أقر بجهل أو عبر عن شك فامتنع عن اتخاذ موقف حاسم وآثـر التروى ومراجعة الفكر. كان أساتذتى جميعا مصادر ثقة لا يعرف الشك مدخلا إلى قلوبهم... سلطتهم مطلقة وكلمتهم نهائية وكانوا يعتقـدون أن حسن سلوكنا قبول سلطتهم واستسلام لها"، السابق ص٣٥-٣٦.

معرفتها[1]. وكان هذا النظام الأبوى فى فلسطين وفـى كـل الوطن العربى بكل تياراته، الإسلامى والعلمانى. وكان النقد فى ذلك الوقت مجهولا. وابتداء من هذه التجربـة الثقافيـة الاجتماعية التاريخية بدأ تشكل مفهـوم "المجتمـع الأبـوى" وجذوره القبلية والعائلية وأشكاله فى السـلطة والخضـوع، والتبعية والولاء، وامتداداته التاريخية فى الإقطاع والرأسمالية، ونتائجه فى الإمبريالية، وطرق مواجهته الممثلة فى الخطاب الإصلاحى أو الخطاب العلمانى العقائدى، لا فرق بين الوعد الأصولى الممثل فى العصر الـذهبى أو الوعـد العلمـانى بالمدينة الفاضلة القادمة علـى نمـوذج الغـرب الحـديث، وضرورة النقد الجذرى للثقافة الأبوية المستحدثة والـتخلص من هيمنة البرجوازية الصغيرة، وأهميـة الفكـر النقـدى، وضرورة التحول الديمقراطى.

كان يمكن مد الجذور للمجتمع الأبوى فى المـوروث القديم، فى التصور الهرمى للعالم ونظرية الفيض، وفى دور

---

(١) "عند التحاقى بجامعة شيكاغو اكتشفت أن هناك تعابير فى اللغة الإنكليزية كنت أعرف معناها لكنى لـم أسـتعملها إلا نـادرا مثـل Probably, Somewhat, To some extent"، السابق ص٤٠-٤١.

العقل فى تبرير المعطيات[1]. كان يمكن أيضا الاقتراب من المحرمات الثلاثة فى الثقافة الموروثة، الدين والسلطة والجنس، الله والدولة والمرأة. وهو ما تمت دراسته أولا فى "مقدمات لدراسة المجتمع العربى"، سواء بنية العائلة أو قيم الثقافة، الاتكالية والعجز والتهرب، وكيفية مواجهتها بالوعى والتغيير والتحدى الحضارى، والتوجه المستقبلى، والتربية والتثقيف الاجتماعى حتى ينتهى المجتمع البطريركى ويبدأ المجتمع الديموقراطى[2].

٥- الفلسفة المثالية.

كانت بداية التفلسف التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية بفضل شارل عيساوى، أستاذ العلوم السياسية

(١) أنظر دراستنا الثلاث: "مخاطر فى فكرنا القومى"، "مخاطر فى سلوكنا القومى"، "مخاطر فى وجداننا القومى" فى "الدين والثورة فى مصر" ١٩٥٢-١٩٨٢ جـ ١ "الدين والثقافة الوطنية" مدبولى، القاهرة ١٩٨٧ ص٥٩-١٤٠.

(٢) صدرت الطبعة الأولى لكتاب "مقدمات لدراسة المجتمع العربى" عام ١٩٧٥، دار المتحدة للنشر ببيروت، والطبعة السادسة، دار نلسن، بيروت ١٩٩٩.

بالجامعة الأمريكية. ثم كان الوقوع على هارتمان والمثالية الدينية غير السياسية. وربما كان ذلك تحت أثر شارل مالك مؤسس المثالية الدينية كأساس أيديولوجى لليمين الرجعى، مهاجمة الشيوعية ومدح المسيحية ودعم الحرب الباردة والذى عاد إلى لبنان ليصبح أيديولوجى اليمين المسيحى المتعصب. وقد ولّد رد فعل صاحب "الجمر والرماد" ليصبح أيديولوجى اليسار العلمانى المتسامح. وتم التعرف على نيتشه فى "هكذا تكلم زرادشت" وفى "هذا هو الإنسان" سيرته الذاتية. كما تم التعرف على مؤلفين من نفس النوع، المثالية الدينية الوجودية مثل كيركجارد وبرديائيف أو العقلية عند جاك مارتيان أو العلمية المنطقية عند ديوى فى "طلب اليقين"[(١)]. وربما أعجب لنفس الأسباب مفكر آخر بهوسرل وبرجسون، جمعا بين الحدس والبرهان، والدين والعقل، بالإضافة إلى النظرة الجمالية للعالم. وفى باريس تم التعرف

---

(١) "كنا نرى هذا الواقع ونعبر عنه بتجريدات مثالية نستمدها من ديكارت وهيجل وكيركجارد وغيرهم من الفلاسفة. مكنتنا ثنائية ديكارت مثلا من وضع العقل فوق الجسد، ومثالية هيجل من إسباغ قيمة نهائية على العقل، وذاتية كيركجارد من إرساء الحقيقة فى داخلية الوجود الفردى"، السابق ص٤٦.

على ميخائيـل نعيمـة، وجبـران خليـل جبـران كأدبـاء رومانسيين، وعلى فرويد وماركس وريكير. ووجد فى هؤلاء صدى لآراء زكى الارسوزى "فى المدرحية". وكان بدوى قد نقل من قبل فلسفة هيدجر كما لاحظ جـان فـال. كمـا تـم التعرف على محسن مهدى وماجد فخرى الذين أصبحا مـن أساتذة الفلسفة الإسلامية المرموقين. كانت رسالة الـدكتوراة عن هارتمان فيلسوف القيم المثالى. وكان كارناب من لجنـة الدفاع. ولم يمنع فيلسوف الوضعية المنطقيـة مـن إعطـاء المثالى الدينى أعلى الدرجات.

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال الشـهير: "هـل لـدنيا فلاسفة ؟". ويكون الحكم القطعى: "ليس لدينا فلاسـفة" دون تعريف ماذا يعنى الفيلسوف حتى لا ترد معـانى الفيلسـوف كلها إلى معنى واحد، صاحب النسق النظرى، ومتى يظهـر حتى لا ترد الظروف إلى ظرف واحد، القطيعة المعرفية مع الماضى، ورفع الغطاء النظرى عن الواقع، وسقوط الوئـام النظرى بين الأنا والواقع والحاجة إلى وئام نظرى جديـد[1].

(١) "ليس مصادفة أن يكون مجتمعنا منذ النهضة قد عجز عن إنتاج مفكر أو عالم أو كاتب واحد على مستوى عالمى. فموهبة الإبداع لا تكتسـب ولا تسـتورد ولا

وهو معنى الفيلسوف وظروف نشأته فى العصور الحديثة فى الغرب. فمن الظلم قياس كل فلسفة فى كـل مجتمـع علـى الفلسفة الغربية الحديثة. فالمجتمع العربى مثلا يمـر فكريـا بعصر مشابه لعصر النهضة الأوروبية أو بـالأحرى بـين الإصلاح الدينى وعصـر النهضـة، بـين مـارتن لـوثر، وجيوردانو برونو. فنحن مازلنا مع الأفغانى ومحمـد عبـده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب، وتنازل كل جيل عـن منطلقات الجيل الآخر حتى انقلبنا إلى النقـيض، وأصـبحت النهايات غير البدايات. وقد حدثت الكبوة أيضا فـى التيـار العلمى العلمانى من شبلى شميل إلى فرح أنطـون ويعقـوب صروف وسلامة موسى وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا، بالحديث الآن عما بعد الحداثـة والمـرأة والانبهـار التـام بموضات الفكر الغربى. والمقارنة الدالة الأكثر عدلا تكـون المقارنة بين النظام الأبوى عندنا والنظام الأبوى فى عصـر النهضة الأوروبى، والفيلسوف عندنا بفيلسوف عصر النهضة الأوروبى قبل عصر الأنساق الفلسفية فى القـرنين الثـامن عشر والتاسع عشر.

تدرس فى الخارج. المقدرة الخلاقة تكمن فى أعماق الفرد. فإذا أتيح لها المحيط الملائم نمت وترعرعت وازدهرت"، السابق ص١٥٩.

٦- التشاؤم أم التفاؤل؟

والإنسان تـوتر بين قطبين المثـال والواقـع، الإقـدام والإحجام، الخيال والعقل، الأنا والآخر، الهوية والاخـتلاف، الفرح والحزن إلى آخر ما وصفه الصوفية من أحوال هـو "تشاؤم العقل وتفاؤل الإرادة" كما يقول جرامشـى. أحيانـا يكون الرماد فى تشاؤم اليأس والهجرة بعد أن توحدت حيـاة المواطن بحياة الوطن وعاش صمت المنفى وهجرة الـوطن. وهو الأقل [١]. وأحيانا يكون الجمر هو الغالب ينيـر فجـرا

(١) "لقد نبذتنى ياوطنى، لن أرجع إليك، لن أرجع أبـدا"، السـابق ص٢٧٨. "المرارة التى نشعر بها اليوم تنبع من هذا المستقبل الذى أفلت من يـدنا وتحول إلى هذا العصر. أصبحت الحقيقة التى جمعنا حياتنا حولها رمادا لا حجر فيه"، السابق ص١٧-١٨. " غير أن الحقيقة تتغير وتولـد مـن جديد، ومن هنا فساد العدمية السائدة اليوم، القائلة بفساد كـل مـا هـو عربى. ليس فاسدا إلا ما نفسده نحن. نحن نفسد حياتنا وليس صالحا إلا ما نصلحه نحن"، السابق ص١٨. "سنة ١٩٧٤ قررت أن أعـود نهائيـا إلى الوطن العربى"، السابق ص١٣. "أين أنت يا وطنى، أيـن سـماؤك الزرقاء، وهواؤك الطيب، وشمسك الدافئة"، السابق ص١٢٩. "أين الغـد الذى حلمنا به وأعطيناه حياتنا ؟ إنه اليوم، حاضرنا... إنه أمسنا. لم يبق منه إلا ومضات خافتة، تأتينا حين لا نتوقعها، وتعيد إلينا أصواتا حبيبة

جديدا، فجر العودة بعد الهجـرة، والتقـدم بعـد الانهيـار، والديموقراطية بعد الأبوية. وبعد حرب أكتـوبر- تشـرين ١٩٧٣ قرر العودة نهائيا إلى أرض الوطن ليشارك فى بنائه فى مرحلة ما بعد النصر والثقة بالذات والأمل فى الاسترداد، استرداد الكرامة أولا ثم استعادة الأرض ثانيا[1].

ولم يمنع هذا التوتر الخـلاق مـن سـمات الهـدوء، والصوت المنخفض والصمت الذى يشوبه الحزن والتواضع

غابت عنا، ووجوها جميلة نسيناها، وحبا قديما فقدناه. فى أعين أولادنـا نرى أشباح أحلامنا عندما كنا صغارا، وفى ابتساماتهم صور المسـتقبل الذى تركناه ورائنا"، السابق ص١٥٧.

(١) "والإحباط واليأس يخيمان على الوطن العربى كله، لكن الظلام لا تشـتد حلكته إلا عندما يقارب الفجر على الانبثاق. هناك بوادر فجـر جديـد"، "من مكان غربتى التى ظننت منذ سنوات أنها على وشك أن تنتهى. لقد حصل العكس. فالهجرة من الوطن تتزايد يوما بعد يوم، والأمل بالعودة يضعف يوما بعد يوم، لكن المجتمع البطريركى سيزول وسينتهى عصر الانحطاط وسنرجع يوما"، السابق ص١٨، "النظام الأبوى محـتم عليـه الانهيار، والمرأة العربية تكسر قيودها، والجيل الصاعد يـدخل سـاحة الصراع آخر مراحل الانحطاط تحمل فى أحشائها بذرة العصر الجديد"، السابق ص١٢.

والوداعة، والتحضر فى القول والعمل[1].

٧- جمر أم رماد؟

"مذكرات مثقف عربى" فصول خمسة بلا عناوين. الثانى أطولها وأقلها دلالة على الموضوع، مجرد علاقات شخصية، مثل "قضية نفس" و"قضية عقل". وأصغرها الخامس استشهاد أنطون سعادة، أحد مظاهر الرماد[2]. يمكن أن تتحول إلى شريط سينمائى عن عصر من خلال شخص، وشخص من خلال عصر. تتخللها سيرة مكشوفة مثل "أزهار الشر" لبودلير[3]. كما تعرب بعض المصطلحات بالرغم من

---

(١) "إننى لست عبقريا ولا فلته بل إنسان كسائر الناس، لا أختلف عن زملائى ذكاء أو فطنة. وإننى لقانع أن أكون هكذا قادرا فقط على تسيير حياتى بنفسى والتغلب على التعسر والتشويه اللذين تعرضت لهما فى صغرى..."، السابق ص٤٤-٤٥.

(٢) الفصل الثانى (عدد الصفحات) (١٠٤)، الثالث (٨٦)، الرابع (٦٠)، الأول (٦)، الخامس (٤).

(٣) حديث عن الحشيش والفودكا وكؤوس الويسكى.

وجود ترجمات لها[١].

"الجمر أم الرماد" تمثل البعـد الثالـث فـى الموقـف الحضارى للمثقف العربى منذ فجر النهضة العربيـة حتـى الآن. فالموقف الأول الموقف من التراث القديم وأثـره فـى الواقع المعاصر مثل "النظـام الأبـوى" و"إشـكالية تخلـف المجتمع العربى". والموقف الثانى الموقف من الغـرب مـن خلال صلة المثقفين العرب به فى "المثقفون العرب والغرب". أما البعد الثالث فهو الموقف الحاضر والتنظير المباشر له من خلال السيرة الذاتية مثل "الجمر والرمـاد" أو "صـور مـن الماضى" حيث يبرز الموقف الحضارى من خلال التجربـة الحياتية لفرد العصر. ومنها "مقـدمات لدراسـة المجتمـع العربى" و "النقد الحضارى للمجتمع العربـى فـى القـرن العشرين" و "السياسات والحكومات فى الشـرق الأوسـط" و "الدبلوماسية والاستراتيجية فى الصراع العربى الإسرائيلى". فالواقع العربى هو المنطلق، والمـوروث القـديم، والوافـد الغربى يعدان فرعيان فيه.

---

(١) مثل Freshmaen (السنة الأولى)، Somophor (السنة الثانية)، السابق ص٧٥/٦٢.

فهل المثقف الوطنى الذى حاز ثقـة شـعبه واحتـرام الخصم هو القادر ربما على قيادة شعبه فى واقع العالم الجديد بدلا من الخطابة والإنشاء من جانب القادة والحماس المبدئى من جانب الشعوب ؟

تلك قراءة "الجمر والرماد" ضمن حوار الأجيال نقـدم نصوصا مختارة منها، وتجمع بين السيرة والعمـل. كنـت أتمنى أن تكون سيرة شاملة تعرض من خلالهـا المؤلفـات الكاملة. ومن يدرى، فربما تم ذلك فى العيد الثمانين.

من الأنثروبولوجيا الاجتماعية
إلى الأنثروبولوجيا الثقافية
تحية وتقدير للدكتور أحمد أبو زيد

قلما تجتمع فى شخص واحد عدة صفات متجانسة تصب كلها فى تأسيس الأنثروبولوجيا الاجتماعية كما اجتمعت فى المحتفى به. إذ يجمع اثنى عشرة خصلة تجعله يجمع بين صفات الحواريين الاثنى عشر حول السيد المسيح فى رؤية أنثروبولوجية وتصور شعبى للمركز والمحيط، الحاوى والنظارة، الساحر والمشاهدون، قائد الاوركسترا والعازفون. فهو بارز بين بارزين، وعالم بين علماء، ولكن مع الصدارة والريادة.

هو عالم الاتصال واللغة والحضارة القادر على الجمع بين عديد من العلوم الإنسانية وإيصال نتائجها إلى الرأى العام. فاللغة مثل رسائل الاتصال الحديثة. وهو القادر على بث المعلومات ونشرها من جيل إلى جيل، ومن الخاصة إلى العامة، ومن الجامعة إلى مركز الأبحاث، ومن البحث إلى مركز اتخاذ القرار. يجمع بين المفكرين والعلماء ولا فرق.

العلم هو الهدف وليس الأيدولوجيا. والعلم الاجتماعى هو الأساس الذى ترتكز عليه المواطنة ويقوم عليه الوطن[1].

ويقوم هذا التحول من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية على نظرة تطورية للحياة وللمجتمع ضد الثبات الاجتماعى كما هو الحال عند أوجست كومت ودراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء كما هو الحال عند دوركايم[2]. كل شىء يتطور، الحياة والإنسان والكون والعلم والثقافة. والحضارة لها أيضا عصورها القديمة والوسطى والحديثة. يحلل قضايا المجتمع، وأزمة البيئة والمهملات والنفايات والمشكلة السكانية وعصر الأزمات. وفى نفس الوقت يدرس رؤى العالم والتصورات الفلسفية للمصريين، والمفاهيم الفلسفية فى الثقافة الأفريقية،

---

(١) لذلك اهتم بموضوع اللغة والاتصال فى عديد من المقالات مثل اللغة، عالم الفكر جـ١٦/ع٤. الفكر واللغة جـ٢/ع١٩٧١/٢. الإعلام والرأى العام جـ١٤/ع١٩٨٤/٤. الاتصال جـ١١/ع١٩٨٠/٢.

(٢) التطورية الاجتماعية، عالم الفكر جـ٣/ع١٩٧٢/٤. النشور والارتقاء جـ٣/ع٤. عالم الغد جـ٤/ع١٩٧٣/١. عالمنا المنفرط جـ١٩٧٠/٣. العصور الكلاسيكية جـ١٢/ع١٩٨١/٣. قراءات جديدة فى كتابات قديمة جـ١٤/ع١٩٨٣/٢.

والاغتراب[1]، ومن ثم فهو اجتماعى الفلاسـفة وفيلسـوف الاجتماعيين. لم يقع فى الوضعية الاجتماعية الأثيـرة فـى مصر منذ نشأة الجامعات المصرية. ولم يقـع أيضـا فـى النظرات المثالية للفلاسفة فى المجتمع والحضارة والتـاريخ. وحاول أن يشق طريقا ثالث بين المدرستين المتصارعتين.

١- هو الأستاذ الجـامعى، مؤسـس الأنثروبولوجيـا المعاصرة فى مصر والعالم العربـى، ورئـيس أول قسـم للأنثروبولوجيا فيها عام ١٩٧٤، ورائد الجيل الحـالى مـن الأنثروبولوجيين المعاصرين. وما أصعب مهمـة الـرواد. يضعون الأسس، ويخططون للمستقبل، ويعطون القـدوة. لا يكاد أحد يذكر هذا الفرع من العلوم الاجتماعية فـى مصـر وخارجها إلا ويذكر اسم الرائد الأول وجامعـة الإسـكندرية التى تفردت بهذا الفرع فى قسم مستقل. فتح نافـذة لمصـر على العالم كما فعل الحكماء الأوائل، وأصبح جسـرا بـين

---

(١) أزمة البيئة، عالم الفكـر جـ-٧/ع٤. نظريـة المهمـلات والنفايـات جـ-١١/ع٢. المشكلة السكانية جـ-٢/ع٤، جـ-٥/ع١٩٧٥/٤. عصـر الأزمات جـ-١/ع٢. مفاهيم فلسفية فى الثقافة الأفريقيـة جـ-١٩/ع١. الاغتراب جـ-١٠/ع١٩٧٩/١.

ثقافتين، العلم الوافد والمادة الموروثة، المنهج مـن الآخـر والموضوع من الأنا.

ولما كانت الجامعة من الأستاذ أو الطالب والمكتبة فقد كان رائدا عاما لطلاب المدينة الجامعية بجامعة الإسـكندرية عدة سنوات فى السبعينات التى بدأت باعتصام ميدان التحرير قبل أكتوبر ١٩٧٣، وهى فترة المظـاهرات الطلابيـة منـذ ١٩٧١

سنة الحسم، ثم أثناء انقلاب الثورة المصرية على نفسها ومن داخلها حتى نهاية الجمهورية الثانية باغتيال رئيسها. فالأستاذ مثل كبار الأساتذة حياتهم طلابهم مثل ماركوز ورسـل فـى حوار الأجيال. العلم ضد الاتجاه الواحد مـن الأسـتاذ إلـى الطالب وليس العلم ذو الاتجاهين، من الأستاذ إلـى الطالـب ومن الطالب إلى الأستاذ. فى تجربة مشتركة للعلم والـوطن فى لحظة زمنية من تاريخ العصر الحاضر.

استطاع الأستاذ الانتقال من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية وأنثروبولوجيا القيم. فـدرس اتجاهـات المصريين نحو العمل اليدوى وتحليل المخزون الثقافى الـذى وراء الإقلال من شأنه لصالح العمل العقلى. فالقيم النظريـة

فى تراثنا الفلسفى القديم أعلى من القيم العملية ومـن يعمـل بعقله أفضل ممن يعمل بيديه. كذلك كان الحكمـاء أفضـل البشر والعمال والفلاحون والصيادين أدنـاهم[1]. وأشـرف على بحث إعادة بناء الإنسان المصرى، الأبعاد الاجتماعيـة كيفية التنشئة الاجتماعية ومقومات الشخصية المصرية مـع دراسة خاصة للصبر كقيمة اجتماعية وثقافيـة[2]. وأشـرف على بحث رؤى المصريين للعالم الذى بدأ عام ١٩٨٧ كجزء من بحث السياسة الثقافية فى مصر كجزء من مشروع أعـم عن تقييم السياسات الاجتماعية فى مصـر، اعتمـاداً علـى البحوث الميدانية على المجتمعـات الحضـرية والحضـرية الريفية ومجتمعـات الصـعيد، والمجتمـع الصـحراوى[3].

---

(١) بحث أجرى بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيـا بجامعـة الإسـكندرية ومؤسسة كونراد أدناور، ونشر باللغة العربية والإنجليزية بعد عقد نـدوة لمناقشة نتائجه.

(٢) وذلك ضمن مشروع دراسة بنفس العنوان قامت به جامعة الإسـكندرية ١٩٧٦-١٩٧٨.

(٣) وذلك بتكليف من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية مع عديـد الباحثين بالمركز وجامعات الإسكندرية وطنطا والمنصورة وتطبيقه على حى الجمالية والحسين وطنطا وقرية فواح والمطرية والمنزلة، على مدى سبع سنوات.

وقام بعدة دراسات نظرية وميدانيـة مثـل الثـأر[1]. ومـن البحوث الميدانية تبرز أهمية تنمية الصحراء، حلاً للمشـكلة السكانية فى مصر، وضرورة إخراج المصريين من الوادى الضيق القديم الذى لا تزيد مساحته عن ٦% مـن مسـاحة مصـــــــــــــــــــــــــــــــــــــر.

ويكتب قصة الصحراء كدراما إنسانية فـى كيفيـة تعامـل الإنسان مع الطبيعة وليس فقط تعامل الطبيعة، مع نفسها[2]. ويكون ذلك بداية لتطوير الواحات، حلقة الوصل بين الوادى والصحراء، لإنشاء خريطة عمرانية جديدة لمصـر، أفقيـة وليست رأسية، عرضية وليست طولية كما عبرت من ذلـك ورقة أكتوبر ١٩٧٤ وقد أثرت على تنمية الساحل الشـمالى الغربى الذى أصبح الآن الامتداد الطبيعى لمصر من ناحيـة

(١) الثأر، دراسة أنثروبولوجية فى إحدى قـرى الصـعيد، دار المعـارف، القاهرة، ١٩٦٢.

(٢) من البحوث الميدانية:

١- الواحات الخارجة (مصر) ثلاثة عشر شهراً ١٩٥٤-١٩٥٥.

٢- جماعات البدو الرحل فى الصحراء الغربيـة (مصـر) والصـحراء السورية صيف عام ١٩٥٩ بتكليف من مكتب العمل الدولية بجنيف، قصة الصحراء، عالم الفكر جـ٣/ع٣.

الغرب بقراه السياحية ومدنه الجديدة حتى السلوم وارتباطـاً بالتجمعات السكانية عبر الساحل الشـمالى حتـى المغـرب العربى[1]. ويشرف حالياً على مشروع بحـث المجتمعـات الصحراوية فى مصر بداية بشمال سيناء التى كانـت دائمـاً المدخل الشرقى لمصر كما نبه علماء الجغرافيـا السياسـية. وتستمر الدراسة على جنوب سـيناء ثـم البحـر الأحمـر والصحراء الشرقية ثم الصحراء الغربية والواحات[2].

وكما درس البدو درس الحضر والقرى والمـدن مـن حيث السكان والعادات والتقاليد طبقاً لمعايير الأنثروبولوجيـا الثقافية مثل الثأر فى قرى الصعيد، دراسة المناطق المتخلفة

---

(١) وتم ذلك بالتعاون بين قسم الأنثروبولوجيا، جامعة الإسكندرية، ومركـز البحوث الاجتماعية الأمريكية، وجمع المادة الأتنوجرافية عدد من أعضاء هيئة التدريس والباحثين بالجامعة.

(٢) وذلك بتكليف من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية. انتهـى القسم الأول من شمال سـيناء ١٩٨٧-١٩٨٨. ونوقشـت النتـائج فـى العريش ١٩٩٠-١٩٩١ بعد إقامة عشرات الباحثين فى سيناء. ويسـتمر البحث على مدى سبع سنوات أخرى. ومنه أيضـاً الإنسـان والمجتمـع والثقافة فى شمال سيناء، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائيـة عام ١٩٩١.

بالإسكندرية[١]. كما أشرف على بحث التخطـيط الإقليمـى لمحافظة أسوان[٢].

٢- وهو الأسـتاذ العميـد لآداب الإسـكندرية فـى السبعينيات[٣]، وفى أخطر مرحلة فى تاريخ مصـر عنـدما بدأت الثورة المصرية فى ١٩٥٢ تنقلب على نفسـها ومـن داخلها وانعكاس ذلك على الجامعة فى منتصف السـبعينيات. فقد كانت جامعة الإسكندرية أول من أيد الثورة فـى يوليـو ١٩٥٢ وأول من اعترض على انقلابها علـى نفسـها بعـد الانتفاضة الشعبية فى يناير ١٩٧٧، وزيـارة القـدس فـى نوفمبر من نفس العام، ومعاهدة كامب ديفيد فى ١٩٧٨ حتى اتفاقيات السلام فى ١٩٧٩ وحتى اغتال رئيس الجمهوريـة

---

(١) الثأر فى قرى الصعيد، قرية بنى سميع أبو تيج بتكلفة من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٦٠ ونشر عام ١٩٦٢. وقد تم بحث المناطق المختلفة بالإسكندرية (منطقة كوم الناضورة) بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومؤسسة فورد.

(٢) وذلك بتكليف من هيئة التخطيط الإقليمى للمحافظة عام ١٩٧٥ بالاشتراك مع أساتذة وباحثين من قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية والمعهـد القومى للتخطيط.

(٣) كان وكيلاً لكلية الآداب، جامعة الإسكندرية فى ١٩٧٢-١٩٧٦م ثم عميداً بها ١٩٧٦، ١٩٧٧.

الثانية ١٩٨١. وكانت الضغوط هائلة على الجامعة لتصـفية نوادى الفكر الناصرى، وتخليص اتحاد الطلاب من الاتحـاد الاشتراكى ومنظمة الشباب واسـتبعاد الأسـاتذة التقـدميين الاشتراكيين من النشاط العلمى والثقـافى داخـل الجامعـة. ويرفض العميد كل الضغوط من الحزب الحـاكم وأجهـزة الأمن من أجل استبعاد بعض الأساتذة المنتدبين من القـاهرة للتدريس بآداب الإسكندرية. فالجامعات لها استقلالها العلمى. ولا يجوز للدولة أو أجهزة الأمـن التـدخل فـى شـئونها الأكاديمية، بل ويرد عليها بأنـه أدرى بمصـلحة الطـلاب والجامعة.

ومن ثم تعود ذكرى طه حسين وأحمد لطفى السيد من جديد. فالعميد أستاذ جامعى حر يدافع عن استقلال الجامعـة وحريتها الفكرية. أعطى العمادة أكثر مما أخذ منهـا، كـان يشغل المنصب ليس فقط بقامته الفارهة بل يملؤه باسـتقلال العمادة واعتبار العميد ممثلاً للجامعة للكلية طلابـاً وأسـاتذة عند الجامعة وليس وليس ممثلاً للجامعة عند الكليـة طلابـاً وأساتذة.

٣- وهو المخطط لمراكز الأبحاث كوحدات مستقلة داخل الجامعة مثل محاولات تأسيس مركز الدراسات الأمريكية فى السبعينيات فى جامعة الإسكندرية بعد أن ظهرت أمريكا وكأنها الممسك بمفاتيح الحرب والسلام فى المنطقة العربية. وتأسست المكتبة. فالعلم أولاً مصادره وتراكمه التاريخى فى وعى الباحثين.ومازال الأمر متعثراً حتى الآن. فكل مركز بحث هو جزء من المؤسسات العلمية المصرية ولا شأن له بالبلدان موضوع الدراسة أمريكا أو فرنسا أو إنجلترا أو روسيا. وكل دولة تود أن يكون لها يد فى تيسير شئون المركز الجديد علناً أم سراً، مباشرة أو بطريق غير مباشر. والاستقلال العلمى للجامعات يحرص على أن تخضع مراكز الأبحاث فيها إلى الإشراف الكلى لها. فهى مراكز الخدمة الوطن وليست مراكز دعاية لثقافات الدول الأجنبية وسياساتها.

وكان أول مدير لمركز الخدمة الاجتماعية وخدمة المجتمع بجامعة الإسكندرية بعد أن شارك فى إنشائه. ويبدو أن الحياة فى الثغر تخرج الجامعة من نطاق البحث النظرى إلى الممارسة العلمية حيث فضاء المكان أكثر رحابة واتساعاً

من فضاء القاهرة. فارتباط جامعة الإسكندرية بالثغر أكثـر من جامعة القاهرة بالعاصمة. فى الثغر الحضور البارز فيـه للجامعة. وفى العاصمة الحضور البارز فيها للدولة وأجهـزة الأمن.

٤- وهو الباحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعيـة والجنائية، والمشرف على أحد مشاريعه "رؤى العـالم عنـد المصريين" التى تحدد معاييرهم فى السلوك، وكذلك مشروع بحث المجتمعات الصحراوية فى مصر[1]. وبالإضافة إلـى البحوث النظرية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية هناك عديـد من البحوث الميدانية التى عليها يقوم التحليل النظرى جمعـاً بين الكم والكيف، التقرير والوصـف، والتفسـير والفهـم، وبتعبير الظاهريات الواقع والماهية. والأنثروبولوجيا ليسـت فقط أنثربولوجيا اجتماعية أو ثقافية بل هى أيضاً حضـارية وتاريخية من أجل بلورة الوعى التاريخى وإحكـام الرؤيـة الحضارية. فالحضارة كما هو الحال عند ابن خـلدون هـو

---

(١) الذات وما عداها، ومدخل ودراسة رؤى العـالم، المجلـة الاجتماعيـة القومية جـ٢٧/ع ـ١ يناير ١٩٩٠. رؤى العالم فى المجتمع المصـرى المعاصر، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائيـة، رؤى العـالم، تمهيدات نظرية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٩٣.

التحول من البداوة. ويظهر الوعى التاريخى فى السير والملاحم باعتبارها تاريخاً وثقافة. وهى أنثروبولوجيا التاريخ أى فهم تاريخ الإنسان ليس كما يدرسه علماء الآثار، تاريخاً ميتاً، بل التاريخ الحى. الماضى وأصوات الماضى مازال صداها فى وجدان المعاصرين[1].

والأنثروبولوجيا أولاً وقبل كل شىء هى دراسة الإنسان طبقاً للمعنى الاشتقاقى للفظ، أعماره، وعلاقته بالكون والآلة والجريمة والحقوق والبيئة، بل دراسة الشخصية، والمرأة الإنسان الفرد والإنسان الجماعة مثل السكان والإنسان، الحضارة أو التاريخ فى الثقافة[2].

---

(١) قابيل وهابيل أو قصة الصراع بين البداوة والحضارة، مجلة معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، حضارة اللغة، عالم الفكر جـ٢/ع١. الطاقة والحضارة جـ٥/ع٢. المرأة والحضارة جـ٧/ع. الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا جـ٥/ع٤. مشكلات الحضارة جـ٢/ع٣. أصوات من الماضى جـ٧/ع١. الملاحم كتاريخ وثقافة، جـ١٦/ع. السير والملاحم، فاجنر وداروين جـ٦/ع١.

(٢) الشيخوخة جـ٦/ع٣. الطفولة والمراهقة جـ٧/ع١. الطفولة جـ١٠/ع٣. الإنسان والبيئة جـ٧/ع٤. نظام طبقات العمر، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية. الشيخوخة فى عالم متغير، عالم الفكر جـ٧/ع٣. الإنسان والكون جـ١/ع٤. حقوق الإنسان جـ١/ع٤.

٥- وهو رئيس لجنة الفلسـفة والاجتمـاع بـالمجلس الأعلى للثقافة. فهو فيلسوف الأنثروبولوجيين، وأنثروبولوجى الفلاسفة كما كان اجتماعى الأنثروبولوجيين، وأنثروبـولجى الاجتماعيين. فالعلم واحد، منهجاً وموضوعاً. فقد تخرج من قسم الفلسفة والاجتماع عندما كان قسماً واحداً. ومازال يحمل وحدة العلمين بعيـداً عـن تجريـد الفلاسـفة، ووضـعية الاجتماعيين. وقبل انفصال الفلسفة والاجتماع فـى لجنتـين مستقليين كان قد عزم الأمر على عقد نـدوة عـن مدرسـة فرانكفورت التى يتجلى فيها اللقاء بـين الفلسـفة والعلـوم الاجتماعية.

كان قادراً بعقله الموضـوعى، وهدوئـه وتواضـعه، واتزان رؤيته ضبط انفعالات المفكرين وأهواء الفلاسفة، وما أكثرها. لذلك كتب معظمهم مقالات فى الانفعـالات. العقـل أمره سهل، أما الانفعال فهو العقبـة أمـام العقـل. يعمـل الاجتماعيون فى فريق أسهل مما يعمل الفلاسفة. بالرغم من المجتمع الذى يوحد الاجتمـاعيين، والحكمـة التـى توحـد

الإنسان والآلة جـ ٢/ع٤. الإنسـان والجريمـة جـ ٥/ع٣. المـرأة جـ٧/ع١/١٩٧٦، دراسات فى الشخصية جـ١٣/ع٢/١٩٨٢.

الفلاسفة طبيعة البحوث الاجتماعية العمل الجماعى فى حين أن الفلسفة بحث فردى. لذلك قلت الذات عند الاجتماعيين، وتضخمت عند الفلاسفة. أشرف بالتعاون مع مركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية على عقد مؤتمر الحالة الراهنة للعلوم الاجتماعية فى الشرق الأوسط. وشارك فيه قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومركز البحوث الأمريكية بالجامعة الأمريكية عام ١٩٧٤ وبالاشتراك مع ممثلين من الأقطار العربية وتركيا وإيران. وكانت أبحاثه الجماعية نموذجاً لبحث الفريق الذى يضم عدة أجيال.

وهو فى نفس الوقت عضو بالمجمع العلمى المصرى بعد انتخابه منذ ١٩٨٨ وعضو بمجلس العلوم الاجتماعية بأكاديمية البحث العلمى، وعضو بمجلس إدارة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية منذ ١٩٨٧، وعضو فى المجلس القومى للخدمات والتنمية والمجالس القومية المتخصصة. وعمل اللجان والإشراف على الأبحاث الجماعية موهبة لا يقدر عليها إلا العلماء المتواضعون. وفى كلتا الحالتين، الاجتماع والفلسفة، الهدف واحد وهو العلم، وتأسيس المجتمع العلمى. الفلسفة للذهن، والاجتماع

للمؤسسات العلمية هو تطبيقاته فى التقنية. ولا فـرق بـين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، ولا فرق بين لغـة العلـم ولغة الحياة. والعلم ليس ظاهرة غربية يحتكرها الغرب. هو ظاهرة فى كل الحضارات، الصينية والهندية والبابلية ومصر القديمة. وقد ساهم العرب فى تطور العلوم وكما يبـدو فـى معاهد تاريخ العلم العربى أو تاريخ العلم بوجه عام[1].

٦- وهو المترجم الرصين عرفـت مصـر بفضـله "الغصن الذهبى" لفريزر، الكتاب العمدة فى الأنثروبولوجيـا الثقافية عام ١٩٧١، و"الأنثربولوجيا الاجتماعيـة" لايفـانز برتشارد عام ١٩٥٨، "وما وراء التاريخ" لوليامز هاولز[2].

وواضح من الاختيـار الرغبـة فـى التحـول مـن الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثربولوجيـا الثقافيـة مـع

---

(١) الظاهرة التكنولوجية عالم الفكر جـ٣/ع٢. التقدم فى العلوم. عالم الفكر جـ٣/ع١٩٧٢/٢. الرياضيات لغة العلم جـ٤/ع١٩٧٤/٤ لغـة العلـم والحياة جـ-٧/ع٣. العلـم عنـد العـرب جـ-٩/ع١٩٧٨/١. العلـم والتكنولوجيا جـ٩/ع١٩٧٨/٢.

(٢) طبع كتاب "الأنثروبولوجيا الاجتماعية" ثمان مرات ونشـرت" مـا وراء التاريخ"، مكتبة نهضة مصر ومؤسسة فرانكين وأشرف علـى ترجمـة "الغصن الذهبى" وترجمة بعض الفصول مع المقدمة والتعليقات، البيئـة العامة للكتاب ١٩٧١م.

رصيد من التاريخ وتحليل الوعى كما هو الحال عند دلتاى، وكلها نصوص تكوينية تأسيسية للعلوم الاجتماعية. تغرز فى النفس وتتفرع منها النصـوص الشـارحة ثـم النصـوص الإبداعية الخالصة.

ولم يتم الاكتفاء بالترجمة بل بالعرض والتأليف فى أهم النظريات الاجتماعية وعلماء الاجتماع مثل تايلور، وعديـد من المقالات للتعريف بأعلام المجتمع والأنثروبولوجيا وذلك فى مجلتى "عالم الفكر" بالكويت، ومجلة "الهلال" بالقـاهرة. فالعرض خطوة تالية على الترجمة وسـابقة علـى التـأليف الإبداعى[1].

---

(١) وذلك مثل "تايلور" فى سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨، سير هنرى مين والقانون القديم، المجلة الجنائية القوميـة بعـالم الفكر، لويس مورجان والمجتمع القديم تراث إنسانية جـ٩، العدد الأول. الوسائل والرسائل مارشال ماكلوهان ووسائل الاتصـال جـ ـ١٢/ع١. ماكس فيبر والظاهرة الدينية جـ٣/١٣ع٣. فردينـان تـونيز: الجماعـة المحلية والمجتمع ١/ج٢/ع٣. أندريه مالرو ١/ج٨/ع١. ١٩٧٢. جـان بول سارتر، دراسة تمهيديـة جـ ـ١٢/ع٢/١٩٨٠، وبمجلـة الهـلال: زيجموند فرويد اليهـودى، أبريـل ١٩٨٧. مارجريـت ميـد، نهايـة الأسطورة، مايو ١٩٨٧، بنات كارل مـاركس، يونيـو ١٩٨٧. عنـدما يعشق الفيلسوف، برتراند رسـل، يوليـو ١٩٨٧. الفتـاة والفيلسـوف

٧- وهو المثقف المفكر صاحب المواقف والشـهادات على أحوال الوطن فى رئاسته تحرير عالم الفكـر بالكويـت ١٩٧٠-١٩٨٦، وربما كان أطول رئـيس تحريـر لمجلـة عرفه العالم العربى. يجمع بـين العلـم والثقافـة "وتـراث الإنسانية" فى مصر ١٩٧٠-١٩٧٧ حتـى إغـلاق جميـع مجلات وزارة الثقافة بعد اتفاقية يناير ١٩٧٧ مثـل "الفكـر المعاصر"، و"الكاتب"، و"المجلـة" والتـى كانـت منـارات الستينيات بالإضافة إلى "الطليعة" بعد فالفكر ليس فقط عمـل الباحثين والنخب الثقافية والعلمية ولكنه أيضاً رسالة وقضية وبلورة لوعى الجمهور العريض. وفى نفس الوقت هو فكـر بعيد عن الأقوال لخطابية والجدلية. يقوم على البرهان حتـى يتأسس الوعى الثقافى العام على أسس علمية. ويمحى الفرق بين العلماء والخطباء، بين المفكرين والوعاظ. لـذلك كـان المقال هو الشكل الغالب على أعماله. فالمقالات مدافع سريعة الطلقات من أجل التغيير الاجتماعى فى حـين أن الأعمـال

فريدريش نيتشه. أكتوبر ١٩٨٧. حتى العلماء يزورون النتائج، سـيريل، بيروت، ديسمبر ١٩٨٧.

التكوينية الكبرى بولدوزرات تجرف ما أمامها من مخلفات، وتهدم ما يصادفها من عقبات.

ويستعمل الأنثروبولوجيا لتوضيح الأخطاء الشائعة فى المفاهيم السائدة مثـل أن الصـهيونية حركـة إحيائيـة أو إصلاحية أسوة بحركات الإصلاح الحديثة. ويبين أنها حركة عنصرية توسعية، تستعمل الدين أداة للسيطرة.ويبحث مثـل طه حسين عن مستقبل الثقافة فى مصر[1]، ويحلل أسـطورة الغزو الثقافى لمزيد من التفاعـل بـين الثقافـات. فالثقافـة بطبيعتها حركة تنويرية فى المجتمع ضد الأخطاء الشـائعة والأحكام المسبقة التى تمنع من الرؤية الصـائبة والسـلوك السليم.

وإذا كان جيلنا فى النصف الثانى من القرن العشـرين هو جيل الثورة، ومنذ كانت أهم ثورة حديثة فى الغرب هـى الثورة الفرنسية التى أثارت خيال الفلاسفة والشعراء والأدباء والفنانين فقد كتب المثقف الوطنى أيضاً ثورة الثورة الفرنسية

---

(١) الصهيونية كحركة إحيائية، عالم الفكـر جـ ـ ١٤/ع١/١٩٨٣. مسـتقبل الثقافة فى مصر، الهلال، فبراير ١٩٨٨، أسطورة الغزو الثقافى، مارس ١٩٨٨.

وينقد أعداء الثورة الفرنسية من المحـافظين البريطـانيين[1]. فغاية الثقافة فى النهاية تنوير المجتمع وتغيير نظـم الحكـم. بحيث تكون مواكبة لتطور المجتمع وحاجاته المتجددة.

٨- وهو المثقف الوطنى التقدمى الملتـزم، صـاحب المواقف الوطنية التى تتجاوز الأيديولوجيات السياسية والفرق الحزبية. ولد بعد ثورة ١٩١٩ بعـامين[2]. وتخـرج عـام

---

(١) ثورة الثورة الفرنسية، الهلال، يونيو ١٩٨٩. أعداء الثـورة الفرنسـية، المحافظون البريطانيون، الثورة والتطور، أغسطس ١٩٨٩م

(٢) وقد خرج من الإطار القطرى والعربى الأفريقى إلى المسـتوى الـدولى خبيراً بمنظمة العمل الدولية بجينيف ١٩٦٠-١٩٦٣، وأسـتاذاً ورئيسـاً لقسم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا بالجامعة الأمريكية ١٩٧٢-١٩٧٤ انتداباً دون أن يترك مكانه فى جامعة الإسكندرية، وأستاذاً بجامعة اسكس ١٩٦٧ ثم يوتا ١٩٧٦ لمدة شهر. وعقد اتفاقية التعاون بين كليـة الآداب بجامعة الإسكندرية ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة يوتـا عام ١٩٧٦ لتبادل الأساتذة والطلاب لقسمى الأنثروبولوجيا والحضـارة. كما قام بعقد دورة اتفاقيات ثقافية أخرى بين كليـة الآداب وعـدد مـن الجامعات الأمريكية لا يفاد الطلاب الأمريكيين الذين يدرسـون الشـرق الأوسط لاستيفاء معلوماتهم عن الحضارة المصـرية القديمـة والثقافـة الإسلامية لمدة فصل أو فصلين وأداء الامتحان بجامعة الإسكندرية. كمـا قـام بعقـد اتفاقيـات مـع معهـد البوليتكنيـك فـى وسـط لنـدن لنفس الغاية بالإضافة إلى تدريس اللغة العربية. وقد دفع ذلك إلى إنشـاء

١٩٤٤، والحرب العالمية الثانيـة توشـك علـى الانتهـاء. وحصل على الماجستير عام ١٩٥٣ بعد ثورة يوليو بعام من أكسفورد، وعلى الدكتوراه منها أيضاً عـام التـأميم ١٩٥٦. فحياته مرتبطة بتاريخ الحركة الوطنية فى مصر. لذلك كانت الأنثروبولوجيا لديه من العلوم الاجتماعية الوطنية.

وهو المثقف العربى الذى امتدت أعماله واتسع نشاطه إلى أرجاء الوطن العربى منذ تأسيس مجلـة "عـالم الفكـر" بالكويت، ورئاسة تحريرها منذ وفاة عبد الناصر فى ١٩٧٠، وأثناء تحول مصر من القومية إلى القطريـة بعـد حـرب ١٩٧٣ حتى نهاية الجمهورية الثانية باغتيال رئيسـها، وأول خمس سنوات من الجمهورية الثالثة. ونشر عدة بحوث له فى المجلات العربية مثل مجلة معهد الدراسات العربية العاليـة، القاهرة، وبغداد، مجلة المأثورات الشعبية، الدوحـة، قطـر.

مركز لتدريس اللغة العربية للأجانب بكلية الآداب بجامعة الإسـكندرية. وألقى المحاضرة السنوية من محاضرات كاريراس بجامعة أسكس عـام ١٩٦٧ بعنوان "الثورة الحضرية الجديدة فى العالم العربى"، عربياً بـين ثقافتين، وسراً للربط بين الشعوب والحضارات. ونظراً لحضوره الدولى منذ كان رئيس الشعبة القومية لليونسكو بالقاهرة. وهو زميـل بالمعهـد الملكى للأنثروبولوجيا، وعضو بالمعهد الأفريقى الدولى ببريطانيا.

وكان مدرساً لعلم الاجتماع بالجامعة الليبية بنغازى منذ ١٩٥٨ وأستاذاً للأنثروبولوجيا بجامعة الكويت ١٩٦٦-١٩٧٠. ونشر دراسات عن المجتمع الليبى[١]. وله عديد من المقالات حول أفريقيا[٢]. وكما هو الحال فى الدوائر الثلاث لتحرك مصر منذ فلسفة الثورة، الدائرة العربية والدائرة الأفريقية والدائرة الإسلامية فقد تم التحول من الدائرة العربية إلى الدائرة الأفريقية، بتمثيل جامعة الإسكندرية فى مجلس اتحاد الجامعات الأفريقية بعضاً من الوقت. كما انتقل من المستوى القطرى إلى المستوى العربى ومن المستوى العربى إلى المستوى الأفريقى انتقل أيضاً إلى المستوى الدولى.

وقد تم تخصيص جانب من البحوث الميدانية للوطن العربى وأفريقيا إما فى بحوث مستقلة مثل الدراسة الأنثروبولوجية الاستطلاعية للعلويين فى سوريا أو فى

---

(١) دراسات فى المجتمع الليبى، دار الثقافة، الإسكندرية ١٩٦٣.

(٢) مثل: التصنيع والتغير الاجتماعى فى أفريقيا، جامعة الإسكندرية ١٩٦٩، التنمية الاجتماعية والتغير الاجتماعى فى أفريقيا، مثال من السودان، مشروع الأزاندى، المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث، المجلد الأول. أفريقيا ومشكلة البحث عن هوية، عالم الفكر جـ١٨/ع٤. مصر والثقافة الأفريقية، الهلال، فبراير ١٩٨١م.

مقارنة مثل المقارنة بين جماعات البدو الرحل وشبه الرحل فى الصحراء الغربية بمصر والصحراء السورية. كما قام بعديد من الدراسات الميدانية فى صحارى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، المغرب والجزائر وليبيا والأردن والعراق والمملكة العربية السعودية وإيران[1]. كما قام بالعديد من الدراسات الميدانية فى عدد من قبائل شرق أفريقيا وغربها (أوغندا، تنجانيقا، كينيا، نيجيريا، سيراليون، جنوب السودان)[2].

وله عشرات البحوث والمقالات باللغة الإنجليزية ألقاها فى المؤتمرات والمجلات العلمية الدولية حول اتساق الأعمار فى أفريقيا وسكان القبائل فى صحراء مصر الغربية، وهجرة العمالة فى الواحة الخارجة، والشرف والثأر عند بدو مصر،

---

(١) دراسة أنثروبولوجية استطلاعية للعلويين فى سوريا من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، صيف، ١٩٦٠. جماعات البدو الرحل وشبه الرحل فى الصحراء الغربية (مصر) والصحراء السورية صيف ١٩٥٩، بتكليف من مكتب العمل الدولى بجنيف.

(٢) وتم ذلك أيضاً بتكليف من مكتب العمل الدولى عام ١٩٦٢، وصدرت النتائج فى عديد من المقالات بالعربية والإنكليزية فى المجلة الاجتماعية الغربية والأهرام الاقتصادى فى الستينيات.

ودراسات عديدة عن البدو والحضر. ومن ثم أصبح ذا ثقافة موسوعية، ولوعاً بكتاب معاجم الأعلام فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع مع شرح نظرياتهم وتأثيرهم.

٩- وهو صاحب مدرسة البنيوية الوظيفية، يجمع بين البنية والوظيفة، بين الثبات والحركة، بين الوصف الكيفى والتحليل الكمى، بين العقل والمجتمع أسوة بمدرسة فرانكفورت. والوظيفة بديل عن الماركسية، أقرب إلى الوضعية الاجتماعية التى تحرسها البنيوية. ومن ثم أمكن الجمع بين ماكس فيبر وأوجست كومت. أحياناً يتغلب الوصف الكيفى، والتحليل البنيوى. وأحياناً يتغلب التحليل الكمى خاصة فى الدراسات الميدانية حول الشعوب البدائية. وفى ذلك ألف كتابه العمدة "البناء الاجتماعى، مدخل لدراسة المجتمع" فى جزأين، الأول عن المفهومات، والثانى عن الأنساق[١]. ولم تخل مقالاته العديدة من عرض نظرى لقضية

---

(١) البناء الاجتماعى، مدخل لدراسة المجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وقد أعيد طباعة الجزء الأول تسع مرات، والثانى سبع مرات بالإضافة إلى عدة مقالات مثل: البناء والبنائية، دراسة فى المفهومات، المجلة، الاجتماعية القومية جـ٢٧/ع٢. مايو ١٩٩٠. الرمز والرمزية، دراسة فى المفهومات جـ٢٧/ع٢ مايو ١٩٩١. التفكيك، دراسة فى

المنهج فى "الأنثروبولوجيا النظرية". فالأنثربولوجيا نفسـها منهج لدراسة المجتمع والفلكلور. بل هى شكل أدبى مثل أدب الرحلات[1]. كما تشمل تطبيق الأنثروبولوجيا فى باقى العلوم الإنسانية مثل القانون[2]. ومع ذلك هنـاك إحسـاس بأزمـة العلوم الإنسانية ومن ضمنها الأنثروبولوجيا، أزمة المنهج، وأزمة الأيديولوجيا[3].

١٠- وهو الإنسان الاجتماعى الصديق الوفى، طويـل القامة رفيع الهامة، المشارك فى المنتديات العامة فى رفقـة

المفهومات جـ ـ١٩٩٢/٢٩، المدخل إلـى البنائيـة، المركـز القـومى للبحوث الاجـتماعية والجنائيـة ١٩٩٥، بنائيـة الفـن، عـالم الفكـر جـ ـ١٥/ع٢. الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعى جـ ـ١٦/ع٢.

(١) الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع، مجلـة كليـة الآداب، جامعـة الإسكندرية، المدخل الأنثربولوجى لدراسة الفلكلور، مجلـة المـأثورات الشعبية، العدد الثانى، السنة الأولى، الدوحـة قطـر، ١٩٨٦. رسـائل أنثروبولوجية المجلد ١٤، العدد الثانى.

(٢) الأنثروبولوجيا والقانون، مقدمة لدراسة القانون الجنائى فى المجتمعـات البيئية، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة، القـانون والمجتمـع، عـالم الفكر، العدد ٣، ١٩٧٣.

(٣) أزمة العلوم الإنسانية، حالة الفكر جـ ١/ع١. العلوم الإنسانية والصـراع الأيديولوجى جـ ٢/ع٢. ماذا يحـدث فـى علـوم الإنسـان والمجتمـع جـ ٢/ع٢.

الأصدقاء، فى يوم معلوم من الأسبوع، حلو الحديث، سـريع النكتة، ولماح الرؤية[1]. يجعله ذلك الشاب الـدائم والصـبى العاقل الذى لا يترك ندوة أو مؤتمراً إلا وظهر فيه متحـدثاً أو سامعاً، معقباً أو مناقشاً. فهو حاضر علمياً وثقافياً، علامة من العلامات الثقافية فى مصر والوطن العربى. الابتسامة لا تفارق الوجه، والتحية تسرع على اللسان.

وهو الأديب الناقد الفنان المبـدع الـذى جعـل الأدب جزءاً من الأنثروبولوجيا فى أنثروبولوجيا النقد الأدبى الواقع والأسطورة فى القصص الشعبى، الهجرة وأسطورة العـودة، مـا قبـل المسـرح والموسـيقى، والإبـداع الموسـيقى، والهوية الثقافية، والشعر، والـدراما، والثقافـة، والسـينما، والأدب المقارن، وأدب الرحلات، والفكاهة والضـحك فـى النكات الشعبية[2]. وهو الإنسان الذى يهتم بتراثـه وفكـره

---

(١) ومن أشهر اللقاءات لقاء أثنسيوس بالإسكندرية الأسبوعى مـع د. عبـد اللطيف خليف.

(٢) الظاهرة الإبداعية، عالم الفكر جـ١٥/ع٤. الواقـع والأسـطورة فـى القصص الشعبى جـ١٧/ع١. الهجرة وأسطورة العودة جـ٣/ع٢. واقع المسرح جـ١٧/ع٤. الموسـيقى جـ٦/ع١/١٩٧٥. النقـد الأدبـى جـ٩/ع٢/١٩٧٨. الأدب المقارن جـ١١/ع١/١٩٨١. أدب الـرحلات

وثقافته الموروثة خاصة وأن شبهة الأنثروبولوجيا أنها تحول كل شيء إلى فلكلور وممارسات اجتماعية، وتضحي بما ينبغي أن يكون، العقيدة والشريعة لصالح ما هو كائن، السحر والخرافة والشعوذة والأولياء والقديسين والمعجزات والإلهامات. إذ يمكن دراسة الفكر الإسلامي والتراث أنثروبولوجيا. ويمكن وصفه كتجربة تاريخية، وأثره على العمران. يدافع عن التراث ضمن رؤى المستشرقين ومناهجهم كما فعل ابن خلدون والحضارة والتاريخ بل والأصول نفسها مثل القرآن والسيرة، وتتناول الأنثروبولوجيا قضايا علم الاجتماع الديني ولاهوت التحرير. بل أنه يستعمل مصطلحات الصوفية مثل "الإشارات" في عناوين بعض مقالاته[1].

جـ١٣/ع١٩٨٣/٤. الفكاهة والضحك جـ١٣/ع١٩٨٢/٣. الشعر والدراما جـ١٥/ع١٩٨٤/٤. الإبداع الموسيقى والهوية الثقافية، الهلال، يوليو ١٩٨٨، الثقافة السينمائية. سبتمبر ١٩٨٨.

(١) الاستشراق والمستشرقون، عالم الفكر جـ١٠/ع٢. الإسلام المناضل جـ١١/ع٢. النصوص والإشارات جـ١١/ع٢ فى الفكر الإسلامى، جـ٦/ع٣، ١٩٧٥. التراث جـ٨/ع١٩٧٧/١. التجربة الإسلامية جـ١٠/ع١٩٧٩/٢. المدينة الإسلامية، جـ١١/ع١٩٨٥/١. حضارة الأندلس جـ١٢/ع١٩٨١/١. القرآن والسيرة النبوية،

١١- حصل على جائزة الدولـة التشـجيعية للعلـوم الاجتماعية ثم على جائزة الدولـة التقديريـة فـى العلـوم الاجتماعية. فحامل هموم الفكر الـوطنى يكرمـه الـوطن المهموم الذى مازال يقدر العلم والعلماء وهـو فـى غمـرة الأحزان. ليس له أعداء أو خصوم. وليس له شلة يصل مـن خلالها. ومع ذلك أتته الجوائز طوعاً.

ونال وسام العلوم والفنون من الطبقـة الأولـى. فلـم تكرمه فقط المؤسسات العلمية بل أيضاً المؤسسات الرئاسـية بعد أن أصبح العالم جزءاً من تـاريخ الـوطن. واعتـراف الوطن بعلمائه وتكريمه يجعلهم راضيين مستبشـرين غيـر حانقين ولا غاضبين. لا يحتاج إلى الهجرة خارج الأوطـان. والهجرة مؤقتة وليست دائمة لنبت زرع فى مكان آخر. وكل بلاد العرب أوطان. وقد كانت الهجرة من مكة إلى المدينـة مؤقتة قبل فتح مكة والعودة إليها.

إن أبلغ آيات التكريم هو الاعتراف بالفضل حتى ينشأ التراكم المعرفى الضرورى لتطور المجتمعات ونهضة الأمم.

جـ١٢/ع١٩٨٢/٤. الاستشراق واستعلاء الغرب، الهلال، يونيو ١٩٨٨، موقفنا من التراث، الهلال، مايو ١٩٨٨.

١٢- وإن من شيم الكبار قبول النقد والتطـوير ولمـا كان يهوذا من ضمن الحواريين الاثنى عشر، فربما الإكثـار من دراسة البدائيين يقوى الإحساس بالتمايز الحضارى بـين الدارس والمدروس. فالغرب هو الدارس، والشعوب البدائيـة خاصة الإفريقية هى المدروس، علاقة الـذات بالموضـوع الرائى بالمرئى، الأعلى بالأدنى، السيد بالعبد[1]. فمتى تنقلب الآية وتتحول الأنثروبولوجيا من علم دراسة الإنسان "البدائى" إلى علم دراسة الإنسان "المتحضر" الـذى يدرسـه البـدائى لتبادل الأدوار بين الذات والموضوع. فذات اليوم، الباحـث الغربى، يصبح موضوع الغد. وموضوع اليـوم، الإنسـان البدائى يصبح ذات الغد. وهو ما يحاوله علم الاستغراب الذى يجعل الدارس مدروساً والمدروس دارساً[2].

وأحياناً يخلو العرض من الموقف مثل بحث "رؤى العالم"، تمهيدات نظرية. وهو عرض لنظريات دلتاى ورد فيلد. وقد يكون عرضه للجديد فى حد ذاته إثارة للأذهان. وهـو موقـف غيـر

---

(١) العقوبة فى المجتمع البدائى، المجلة الجنائية القوميـة، نـوفمبر ١٩٦٧، نظرة البدائيين إلى الكون، جـ١، العدد الثالث.

(٢) وكان قد أشرف على ندوة مناقشة كتاب "مقدمة فـى علـم الاسـتغراب" بالمجلس الأعلى للثقافة أثناء رئاسته لها.

مباشر، فلا يعنى الموقف بالضرورة النقد. وكثير من المقـالات تبدأ بالأدبيات الغربية عرضاً وتطويراً. الاعتماد على النقل أكثر من الاعتماد على الإبداع البداية بالآخر ثم تقـوم الأنـا بإعـادة البناء[1].

ويبدو أن الاختيار المنهجى كان هو الاختيـار، عرضـاً وتأليفاً وممارسة وتطبيقاً ربما لأنه أكثر تنظيراً، وربما كرد فعل على الدراسات الاجتماعية التى تتعاطف مع الماركسـية منهجـاً وموضوعاً. فالبنيوية عند فيبر كانت رد فعل على الماركسية. وقد قام جيل آخر من البنيويين يأخذون موقفاً من البنيوية نقداً لها من الداخل أو من الخارج[2]. وبدلاً من أن يشق طريقـاً ثالثـاً بـين الوظيفية والبنيوية، بين الوضعية والوصفية اقترب من البنيويـة أكثر، وجاورها مع الوظيفية بـدلاً مـن وحـدة عضـوية بـين المدرستين. وانتهى يهوذا بفعل الزمن شـانقاً نفسـه، وانتصـر الحواريون مبشرين برسالة المسيح عبر الزمان.

---

(١) مثال الرياضيات، لغة العلم، تبدأ بأوجست كوت، وقصة الصحراء تبـدأ بتيودور مونو، والظاهرة الإبداعية، تبدأ بتعليق أرثر كوسلر، حتى القرآن والسنة النبوية، تبدأ بالكاتب الروائى نيبيون. "والصهيوينة هل هى حركة إحيائية" تبدأ بالمؤرخ اليهودى سيمون دوبوف.

(٢) وقد وضح هذا فى النقاش الذى دار بين د. جـابر عصفور ممثل البنيوية يوم ما ود. عبد العزيز حمودة حول الحداثة وما بعد الحداثة.

"نقـــد العقــل العربـــى"
فى مــــرآة "التراث والتجديـد"

١- علم القراءة.

ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب ويحاول الخليج الآن اللحاق. كانت مصر والشـام منبع النهضة العربية الحديثة فى القـرن التاسـع، وازدهـر المفكرون والكتاب والأدباء والمصلحون الشوام فى مصـر. وعاش رواد النهضة العربية بتياراتها الثلاثة فـى مصـر، الأفغانى رائد الإصلاح الدينى، والطهطـاوى رائـد الفكـر الليبرالى، وشبلى شميل رائد الفكر العلمى العلمانى. فكان من الطبيعى أن تتولد بعض المشاريع العربية المعاصـرة فـى مصر بعد العصر الليبرالى فى النصف الأول مـن القـرن العشرين، وبعد الفترة القومية فى النصف الثانى منه، وتتبلور بعد هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧. كان نصارى الشام على دراية بالتيارات والمذاهب الفكرية والعلمية والسياسـية فـى الغرب كما كان القدماء على علم بثقافـة اليونـان. وكانـت مصر أيضا بفضل عصر الترجمة الثانى فى عصر محمـد

على نموذجا لبناء الدولة الحديثة.

وازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فـى المغـرب لتأثرهم بالمشرق وبمشاريعهم الفكرية. فقـد كانـت مصـر مصدرا للثقافة العربية المعاصرة. وكان كتابهـا وروادهـا يشعون خارج مصر، ومجلاتها الثقافيـة منتشـرة خـارج الحدود. وكان المغرب ينهل من الثقافـة الغربيـة خاصـة الفرنسية. يعرف مثقفوه اللغة الفرنسية، وعلى دراية بثقافـة الحى اللاتينى وتياراته ومصطلحاته وأساليبه. وكـان هنـاك هامش من الحرية الفكرية للنخبة طالما أنها لا تتحدث إلـى الناس مباشرة ولا تتعامل مع ثقـافتهم الوطنيـة لتثويرهـا وإدخالها عاملا فى حركات التغير الاجتماعى وفـى مسـار التاريخ. لم يشأ المغاربة أن يفوتهم قطار المشارقة فى مصر والشام لتجديد الفكر العربـى. وتوالـت الأجيـال متلاحقـة ومتسارعة، كل جيل لاحق يريد أن يزحزح الجيـل السـابق كى يبقى فى الميدان وحده، مع أن السماء البهيم يتحمل أكثر من نجم ساطع[1]. فالعلاقة بين الأجيال فى المغـرب علـى

---

(١) كان الرائد الأول محمد عزيز لحبابى، أول حاصل على الـدكتوراه فـى الفلسفة فى المغرب العربى ومؤسس الجمعية الفلسفية المغربية. تلاه عبد الله العروى ليحل محله، ثم محمد عابد الجابرى ليحل محـل العـروى.

التبادل وليست على التكامل.

وطالما تساءل الناس: لماذا بقـت المشـاريع العربيـة المعاصرة التى كانت رد فعل طبيعى على المستوى الفكـرى على هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧، كل منها بمفرده كالنجوم الزاهرة، يسطع كل منها وحده، دون أن تتلاقى أنوارها حتى يقوى بعضها بالبعض الآخر، تتجاور فيما بينها من أجـل أن تتكامل، أو تتقاطع فى تعددية خلاقة؟

بل إن العادة قد جرت من البعض الذين يودون اللحاق بهذه المشاريع ويتعلقون عليها بحثا عن شهرة أو مزايدة فى علم أو زحزحة لموقع أن يقصوا كل غصن أينـع بـدعوى قصره، ويقطعوا كل شجرة نبتت بدعوى ميلها، وينزعوا كل زهرة تفتحت بدعوى احتمال الذبول. يبدو أننا فـى فكرنـا الحديث لم نعرف كيف نتكامل بل نتقاطع. وإذا مالت شجرة عند أحدنا فلا يقطعها آخر بل يقيمهـا، وإذا نقصـت سـاق منضدة عند واحد فليكملهـا آخـر حتـى لا تقـع. فالعمـل الجماعى، عمل الفريق، أولى من البطولات الفرديـة بـين

والآن يريد طه عبد الرحمن متسارعا أن يحل محل الجابرى. أما عبـد الكبير الخطيبى فآثر أن يخاطب الجمهور الفرنسى.

الخصوم، كل خصم يريد تسجيل هدف فى مرمى الآخـر[1]. وهناك فرق بين الحوار والهدم، بين التساؤل والتقويض، بين إكمال الناقص والقضاء عليه، بين التقدم خطوة والرجوع إلى الوراء خطوتين، بين التسامح والعدوان، بين المحبة والعقاب، بين المسيحى واليهودى.

وربما يتساءل البعض الآخر: لماذا لا يذكر أصحاب المشاريع العربية المعاصرة بعضهم بعضا، ولا يحيل بعضهم إلى بعض حتى ينشأ حوار، ويعرف الناس أوجـه الاتفـاق والاختلاف بينها؟ بل ولمـاذا لا يخاصـم بعضـهم بعضـا ويتناطحون فيما بينهم كما تفعل إحـدى القنـوات الفضـائية الذائعة الصيت التى تصدر فى قطر صغير الحجـم، وكـأن الفكر لا يكون إلا إقصاء متبادلا كما يفعل الحكام حفاظا على كرسى الحكم؟

وقد يلاحظ البعض إخفاء بعض المصادر المعاصـرة فى "نقد العقل العربى" وليس فقط عدم الإحالة إلى الأقـران.

---

(١) وذلك مثل محاولات جورج طرابيشى أولا وطه عبد الرحمن ثانيا لدراسة "نقد العقل العربى" بمعنى تجريحه وإزاحة صاحبه من "عرشه" فى الفكر العربى المعاصر.

فالتفرقة بين الإنشاء والخبر معروفة منذ أوائل السبعينات[1]. قد يذكر "نقد العقل العربى" ما لا يأخذ منه. وقد يصمت عما يأخذ عنه. بل إن بعض التعبيرات نالت من الشهرة بحيـث أصبحت لاصقة بصاحبها مثل "المعقول واللامعقول". حتـى ولو بصياغات أخرى مثل "المعقـول الـدينى واللامعقـول العقلى"[2].

وقد تكون الإجابة أن العادة لم تجـر علـى دراسـة الأقران وهم مازالوا فى قمة العطاء وهـو تقليـد جـامعى أصيل. فالمفكر مازال يدرس ويعطى. وربما اختزن شيئا لم يصدر بعد. كما أن الاحترام الواجب للمفكرين يلـزم عمليـا بهذا الموقف، ليس تجاهلا ولا تناسيا بل تقـديرا واحترامـا يصل إلى حد الإجلال فى بيئة ثقافيـة خلطـت بـين النقـد والتشهير، والحوار والإقصاء، والتكامل والأحادية. ومع ذلك لكل قاعدة استثناء. وما فائدة الحوار بين الأقـران إذا كـان حوارا لم يعد أحد الطرفين فيه حاضرا إلا من خلال أعماله؟

---

(١) زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٣، ص٢٠٥-256.

(٢) زكى نجيب محمود، المعقول واللامعقول فى الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة (د.ت)، تكوين العقل العربى، ص١٣٤-١٦١.

الحوار بين الأحياء وحضور الطرفين ربما يكون أنفع للاثنين وللناس من الحوار بين حاضر وغائب قد يشوبه ظلم غير مقصود على الغائب[1]. فالتحية للأقران فى الدنيا والإجلال لهم أفضل من نعيهم فى الدنيا، تخليدا لذكراهم فى الآخرة.

ليس الهدف من تحية الإكبار والإجلال للعقد السابع هو التقريظ والمدح والتفخيم والتعظيم الذى يشوبه التقليد فى أحسن الأحوال والنفاق فى أسوء الأحوال ﴿**قتل الخراصون**﴾. بل المقصود هو إعادة بناء الموضوع فى إطار الذات من منظور آخر، ومن موقع مخالف، وربما فى زمن آخر. والمتن والشرح واجهتان لعملة واحدة، والمقروء والقراءة فعلان متكاملان. فلولا نقد أرسطو لأفلاطون ما كان أرسطو ولا أفلاطون. ولولا نقد الكانطيين لكانط لمات كانط ولما ظهر الكانطيون. ولولا نقد اليسار الهيجلى لهيجل لما كان الهيجليون الشبان ولمات هيجل. ولولا تطبيق فلاسفة الوجود المنهج الظاهرياتى لهوسرل ورفع القوسين وإصدار الأحكام

---

(١) حدث هذا الاستثناء من قبل فى دراستين سابقتين: "التأويل بين الخاصة والعامة، دراسة فى بعض أعمال نصر حامد أبو زيد"، ص٤٣٣-٥١٢. "قاسم أحمد بين نقد القدماء وإدعاء المحدثين"، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥١٣-٥٢٧.

على الوجود لمات هوسرل ولما ازدهر فلاسفة الوجـود[1]. وهذا هو منهج القراءة الذى استعمله التوسير فى "قراءة رأس المال"، قراءة على قراءة ماركس للاقتصاد التقليـدى عنـد ريكاردو وآدم سميث من أجل اكتشاف بنية حاول النصـان الأول والثانى العثور عليها.

"القراءة" هى رؤية مشروع فى مرآة مشروع آخر. لا خطأ فيها ولا صواب بل انعكـاس صـورتين فـى مـرآة مزدوجة، مرة يقوم مشروع "التراث والتجديد" فيهـا بـدور المرآة ومشروع "نقد العقل العربى" بدور الموضـوع الـذى يعكس صورته فى المرآة، ومرة أخرى يقوم مشروع "نقـد العقل العربى" بدور المرآة، ومشروع "التراث والتجديد" بدور الموضوع الذى ينعكس فيها. والصورة تعكـس الموضـوع طبقا لطبيعة المرآة فى كلتا الحالتين. وبالتالى يصعب معرفة مدى مطابقة الصورة للموضوع. الغرض من الصورة لـيس معرفـة الحقيقـة الخارجيـة، الموضـوع نفسـه، بل مجرد تعدد الصور بتعدد المرايا من أجل إثـارة الـذهن والحث على التأمل والتفكير.

---

(١) انظر: السابق ص٥-٩.

لا يوجد فى القراءة خطأ وصواب بل تتعـدد الـرؤى والمواقف التى من خلالها تتم القراءة. ولا توجد قراءة واحدة مطلقة تجب غيرها من القراءات بل هنـاك عـدة قـراءات متساوية فيما بينها بتعدد المرايا والزوايـا. ولا يوجـد فهـم مطلق لنص ولا شرح واحد لمتن حتى عند صاحب النص أو المتن، عند المقروء أو القارئ بل تتعدد قراءات النص عنـد صاحب النص لنصه، وعند صاحب الشرح لشرحه. القراءة إكمال مشترك وعمل جماعى للطرفين المتحاورين أو أكثـر حتى تتعدد الصور فى عدة مرايا متعددة الأشـكال للتسـاؤل والمراجعة الجماعية، والعودة إلى البداية، المشاريع العربيـة المعاصرة باعتبارها مقاصد حضارية. وهذا ما يقـره "نقـد العقل العربى" فى إحدى أجزائه. إذ يصرح بأنـه لا يوجـد خطأ كبير أو صغير، كبير فى العقـل السياسـى العربـى، وصغير عند من يراجعه ويقـرؤه ويصـححه، بـل هنـاك مقاربات متعددة وقراءات مختلفة[1].

(١) "هل نحتاج إلى القول أن هذا العمل مجرد بداية وتدشين يكتنفه حتما مـا يكتنف كل عمل مماثل من قصور وتقصير وأخطاء. عسـى أن تكـون أخطاؤنا الكبيرة سبيلا لغيرنا إلى تجاوزها إلى أخطاء أقـل وأصـغر"،

القراءة نوع من نقل الموضوع إلى الذات. فالموضوع لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الـذات. وكـل ذات إنمـا تحول العالم إلى صورة فيها. فكل شعور هو شعور بشـىء. لذلك يصعب فى علم القراءة الحديث عـن الموضـوع دون تحليل الذات أو الحديث عن الذات دون تحليل الموضوع.

وما يهم فى القراءة هو البنية والقصد. البنية لمعرفـة البناء والقصد لمعرفة الغاية منه. أما التفاصيل فهـى مـواد البناء. وهى أقل أهمية من الرسم الهندسى ومن القصد فـى الاستخدام.

ليست القراءة عرضا "موضـوعيا" للرباعيـة. فكـل عرض تشويه عن قصد أو عن غير قصد. والأفضل قـراءة الأصل دون التلخيص. والعرض لا يفيـد. يميـت الـنص ويموت العرض بعد حين. لا غاية منه ولا هدف إلا مجـرد استعراض قدرات العارض على الفهم والتعبير.

ليست القراءة نقدا أى بيان المثالب والعيـوب وأوجـه النقص. النقد بهذا المعنى استبعاد للنص، وكتابة نص بـديل.

العقل السياسى العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص٥٣.

فى هذا النوع من النقد يضع الناقد نفسه بديلا عن المؤلـف، ويكتب النص بدلا عنه. يزيح المؤلف ونصه ويكتب هو نصا جديدا. والنص الأول ما هو إلا مناسبة لإظهار النص الجديد. تنقلب الوسيلة غاية، والغاية وسيلة.

ليست القراءة مقارنة على التجاور بـين مشـروعين فكريين، أحدهما بجوار الآخر وكأنهما كرتان متلاصـقتان. مقارنة خارجية دون أن تدخل فى بنية كل مشروع وتكوينه، وأهدافه ومقاصده، وأساوبه ومصطلحاته، كبضـاعتين فـى سوق المنافسة لاجتذاب أكبر عدد ممكن من الشارين.

القراءة هى رؤية كل مشروع من منظور المشـروع الآخر على التوالى، المرآة المزدوجة التى تكشف صورة كل مشروع فى ذهن المشروع الآخر، مجرد جدل للصور وتعدد للمرايا من أجل الإثراء المتبادل. تكشّف أبعـاد الموضـوع، وتعدد الرؤى. هى رسم صورة للأخ فى صدر أخيه، فـنحن نعيش فى عالم من الصور الذهنية وليس الوقائع المرئية.

وكل قراءة تأويل أى وضع للموضوع فى رؤية للذات من أجل اكتشاف أبعاد جديدة من خلال الحوار بين الـذوات وتطوير المشروعين معا، المقروء والقـارئ، دون إصـدار

حكم إيجابى أو سلبى، للاتفاق أو للاخـتلاف، للتصـويب أو للتخطئة، للاستحسان أو للاستهجان.

وتتجاوز القراءة المماحكـات اللفظيـة والمعلومـات التاريخية وتفاصيل النصوص والتعالم المزدوج إلى المقاصد الكلية والأهداف العامة والمواقف الفكرية. هى قراءة الأستاذ وليس تصحيح التلميذ، قراءة المفكر المسئول وليست قـراءة المراهق المبتدئ.

٢- المرآة المزدوجة.

ولن يتم الحديث عن مشروع "التراث والتجديد" حـديثا مباشرا. بل يظل كمرآة تعكس مشروع "نقد العقل العربـى". البنية الثنائية فى مشروع "التراث والتجديد" تكشـف البنيـة الثلاثية فى مشروع "نقد العقـل العربـى". والبنيـة الثابتـة الوصفية فى مشروع "نقد العقل العربى" سواء فى التكـوين، أو فى البنية، البيان والعرفان والبرهان، إنما تـنعكس فـى المسار التاريخى المتحرك فى مشروع "التـراث والتجديـد"، "من العقيدة إلى الثورة"، "من النقل إلى الإبداع"، "من الـنص إلى الواقع"، "من الفناء إلى البقاء"، "من النقل إلـى العقـل"،

اللفظ الأول يشير إلى القدماء واللحظة التاريخية الماضـية، واللفظ الثانى يشير إلى المحدثين، واللحظة التاريخية الثانية.

ويبدأ مشروع "نقد العقل العربى" من العقل، فى حـين يبدأ مشروع "التراث والتجديد" من التـراث الـذى عرضـه صاحب مشروع "نقد العقل العربى" مـن قبـل فـى "نحـن والتراث" وفى نفس الفترة تقريبا التى ظهر فيهـا "التـراث والتجديد" عام ١٩٨٠. التراث هو مجموعة العلـوم النقليـة العقلية الأربعة، والعلوم النقلية، والعلوم العقليـة الخالصـة. والتجديد هو إعادة بناء هذه العلوم طبقا لتحـديات العصـر الحاضر.

وإذا كان مشروع "نقد العقل العربى" يبـدأ بالنقـد أى بيان المعوقات فإن مشروع "التراث والتجديد" يهـدف إلـى إعادة بناء العلوم القديمة بعد أن تحولت إلى مخزون نفسـى ثابت بناء على توهم أن الحضارة الإسلامية هى لحظة واحدة فى تاريخها هى اللحظة اليونانيـة الرومانيـة، والفارسـية والهندية القديمة وليست لحظات متجددة فى كل مرحلة تجاور فيه الحضارة الإسلامية حضارات أخـرى مثـل الحضـارة الغربية الآن منذ أكثر من مائتى عام.

وإذا وصف مشروع "نقد العقل العربى" العقل بأنه عربى فإن مشروع "التراث والتجديد" لا يصف هوية بل يستعمل ضمير المتكلم الجمع "تراثنا القديم" فى "الموقف من التراث القديم" كعنوان فرعى. ويترك لكل باحث تحديد مضمون هذه الهوية الجمعية. فالباحث منا يولد فى مصر من الأمصار، لغته العربية أو غير العربية، وثقافته إسلامية، من المحيط إلى الخليج إلى الصين. بل إن اللفظ الأثير فى "التراث والتجديد" هو الموروث وأحيانا الموروث القديم فى مقابل الوافد وأحيانا الوافد الجديد.

الصفة الغالبة فى "نقد العقل العربى" هى العربى أو الجمع بين الصفتين العربية والإسلامية، ففى خاتمة "تكوين العقل العربى" يستعمل لفظ "عربى" فى "العقل العربى"، "الزمن الثقافى العربى"، "الفكر العربى"، "الثقافة العربية"، "العالم العربى"[(١)]. والثقافة العربية تظهر فى العنوان الفرعى فى "العقل الأخلاقى العربى" وهو "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فى الثقافة العربية". ويعقد لها قسم خاص بعنوان "نظم

---

(١) تكون العقل العربى، ص١١-٣٦/٣٧-٥٥/٥٦-٧٤/٧٥-٩٥/٣٣٢-٢٥١.

القيم فى الثقافة العربية". وأحيانا يظهر "الموروث العربى". وأحيانا يظهر لفظ "الموروث الإسلامى" دون العربى[1]. ويظهر مرة واحدة تعبير "الموروث القديم"[2]. وأحيانا تضم صفة "إسلامى" مثل الثقافة العربية الإسلامية[3]. والموضوع مازال موضع شد وجذب بين الباحثين بناء على انتماءاتهم الأيديولوجية وولاءاتهم الوطنية وممارساتهم العملية.

قام "التراث والتجديد" على قسمة التراث إلى مجموعات من العلوم طبقا للقسمة الثلاثية التقليدية: العلوم العقلية النقلية الأربعة: علم أصول الدين، علم أصول الفقه، علوم الحكمة، علوم التصوف، والعلوم النقلية الخالصة الخمسة: القرآن، الحديث، التفسير، السيرة، الفقه، والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعية كالطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة، والنبات والحيوان والمعادن. وقد دخلت الجغرافيا والتاريخ ضمن علوم الحكمة، وربما أيضا اللغة والأدب.

فى حين قام "نقد العقل العربى" على قسمة العقول إلى

---

(١) العقل الأخلاقى العربى ص١٣١/٣-٤٩١/٢٥٤-٥٣٥/٥٣٢-٦٢٠.

(٢) تكوين العقل العربى ص١٣١/٩٨.

(٣) السابق ص١٨٦-٢١٩.

سياسى وأخلاقى وهما أفضل فى الفلسفة العملية مع تغيير الترتيب، الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل أى الاقتصاد. وتكون الفلسفة النظرية، المنطق والطبيعيات والإلهيات، قد حضرت فى "تكوين العقل العربى"، و"بنية العقل العربى" ولو جزئيا. وتكون قسمة العلوم الثلاثية إلى عقلية نقلية ونقلية خالصة وعقلية خالصة قد تشعبت فى الرباعية النقدية، تنتقل من علم إلى آخر، فالمهم ليس العلم بل العقل اختراقا للعلوم عرضيا وليس إعادة بنائها طوليا، ومزجها فى مادة واحدة دون التمييز بينها فى عدة مقاصد. فقد قام كل علم لتحقيق مقصد خاص ووظيفة معينة، علم أصول الدين لتنظير العقيدة، وعلم أصول الفقه لتقعيد الشريعة بداية بالمصلحة، وعلوم الحكمة لحوار الحضارات والتعبير عن ثقافة الأنا بلغة الآخر، وعلوم التصوف لتحويل الثقافة إلى تجارب حية ومناهج شعورية ذوقية وجدانية.

وإذا كان التراث والتجديد" قد وضع بيانه الأول الذى يحدد رؤية المشروع وجوانبه المتعددة أشبه بالمانفستو المعروف فى تاريخ الفلسفة كما وضع الطيب تيزينى بيانه فى "من التراث إلى الثورة" فإن "نقد العقل العربى" خلا من

بيان تنظيرى أول، مانفستو المشـروع. قـد يعتبـر "نحـن والتراث" هو البيان النظرى وهو فى الحقيقة دراسات تطبيقية عن الفارابى وابن سينا وابن رشد أكثر مـن بيـان نظـرى لمشروع "نقد العقل العربى" فى بنيته الرباعيـة، ومراحلـه المختلفة[1].

"التراث والتجديد" واضح فى أهدافه ومقاصده، غيـر مباشر فى أساليبه وآلياته. ما فى القلب على اللسان بحيطـة وحذر وباستعمال بعض آليات التخفى من السـلطات ونظـم الحكم. فى حين أن "نقد العقل العربى" قد يكشف غيـر مـا يستر، ويعلن غير ما يبطن. يحتاج إلى تأويل وإلى قراءة ما بين السطور. ويشارك فى ذلك أيضا مشروع "نقـد العقـل الإسلامى" لأركون. ويكشف عن ذلـك بصـراحة "العقـل السياسى العربى" الذى يحركه الـدين أو القبيلـة والعشـيرة والأسرة أو الغنيمة والمال والسلطان وكان "العقل السياسـى العربى" غير قادر على الفكر السياسى المنزه. فعند العـرب

---

(١) يحيل "العقل الأخلاقى العربى" إلى "نحن والتـراث"، العقـل الأخلاقـى العربى ص٢٣. ويحيل "تكوين العقل العربى" إلى "نحن والتـراث" تسـع مـرات، تكـوين العقـل العربـى ص١٦١/١٨٤/٢١٥-٢١٦/٢٥١-٢٥٢/٢٩١-٢٩٢/٣٣٠.

تكمن الشعوبية فى السياسة، واللامعقول فـى بنيـة الثقافـة والوجدان، والردة والكبوة فى التاريخ.

"نقد العقل العربى" مشروع معرفى خـالص أو بلغـة الأخوة الأثيرة فى المغرب والألفاظ المعربة "ايسـتمولوجى". وحدة التحليل لديه هى "الابستيمة" بلغة فوكو. وهو الطـابع العام للمفكر المغربى حتى وهو فى ذروة نضاله الوطنى. فى حين أن "التراث والتجديد" مشروع عملى "خالص" يهدف إلى التغيير وليس إلى التنظير، وإلى الحركة وليس إلى الفهم. هو مشروع "تحريضى" فى نظر "نقد العقل العربى".

ويميز بين "المعرفى" و"الأيديولوجى" بعـد أن خلـط العقل العربى بينهما. المعرفى هو النظر الخـالص دون أى توجه أيديولوجى وهو ما يصعب تحقيقـه. فالمعرفـة الأداة والأيديولوجيا الغاية والهدف. بل إن التمييز بـين المعرفـى والأيديولوجى هو نفسه موقف أيديولوجى، يخبئ المعرفى فيه "أيديولوجيا ضمنية" مثل الذى يميز بين الدين والسياسة بهدف نزع سلاح الدين كأيديولوجيا سياسية من أيـدى الخصـوم، ويأخذ موقفا أيديولوجيا مضادا باسم لا سياسة فى الدين، ولا

دين فى السياسة[1].

ونظرا لأهمية الموضوع فإن القسم الثانى من "تكـوين العقل العربى" كله وهو الأكبر والأضخم وضع تحـت هـذا العنوان "تكوين العقل العربى: المعرفى والأيـديولوجى فـى الثقافة العربية"[2]. والتفرقة بين الابستمولوجى والمعرفى من الأدبيات الماركسية الفرنسية[3].

ولا يوجد تفضيل لأحد الموقفين على الآخر. إنما هى اختيارات حياة وقدرات ذهنية. فالوعى العملى ليس له قـدرة على البحث النظرى المجرد. والوعى النظرى ربما يستنكف من الوعى العملى المباشر. وإذا عمل الكل بالبحث النظـرى فمن الذى يطفئ النار والمنزل يحترق؟ لقد خـرج "التـراث والتجديد" من المشرق، من أتون النار وصرخات الشـوارع،

---

(١) انظر حوار: "النظر والعمل"، حسن حنفى-أبو يعـرب المرزوقـى، دار فكر، دمشق ٢٠٠٣. وأيضا دراستنا: علوم الوسـائل وعلـوم الغايـات، دراسة فى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصـرية والمغربيـة، هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قبـاء، القـاهرة ١٩٩٨، ص١٦٧-١٧٨.

(٢) تكوين العقل العربى ص٧٥-٣٢٨.

(٣) السابق ص٧.

فى فلسطين وكشمير، وبعد ذلك فى الشيشـان وأفغانسـتان والعراق. وخرج "نقد العقل العربى" فـى ربـوع المغـرب الفتان، بجباله ووديانه وسواحله وصـحرائه. وقـد يحتـرق "التراث والتجديد" بنار احتلال سبته ومليلية قـدر احتراقـه بفلسطين. فالوعى العربى ليس محددا بمناطق جغرافية. وإذا صحت مقولة "نقد العقل العربى" "لقـد تمشـرق المغـرب، وتمغرب المشرق" فقد تصح مقولة "التراث والتجديد" "ليـت المغرب يتمشرق قدر تمغرب المشرق".

"نقد العقل العربى" يبدأ من الماضى وتحليل الأعمـال الثقافية، وهم الحاضر مسكون فيه. ومن ثم يبدأ بإعادة ترتيب الأحداث على نحو تراجعى على ما يبدو فى "الزمن الثقـافى العربى ومشكلة التقدم"[(١)]. فى حين أن "التراث والتجديد" يبدأ من هم الحاضر، ويجد الماضى كمخزون نفسى حالا فيه.

ويظهر الحاضر على استحياء فـى "تكـوين الفكـر العربى" فى الخاتمة "العلم والسياسة فى الثقافة العربية" إجابة على سؤال "المعرفى والأيديولوجى فى الثقافـة العربيـة"[(٢)].

---

(١) السابق ص٣٧-٥٤.

(٢) السابق ص٣٣٢-٣٥١.

كما يبدو فى "بنية العقل العربى" أيضا فى الخاتمة العامة "من أجل عصر تدوين جديد"[(١)].

وكذلك يظهر الحاضر علـى اسـتحياء فـى "العقـل السياسى العربى" القسم الثانى "تجليات". العناوين معاصـرة والمادة قديمة "دولة الملك السياسى" تعنـى الدولـة الأمويـة الأشعرية، و"ميثولوجيا الإمامة" تعنى دولة الشيعة، و"حركـة تنويرية" تشير إلى الاعتزال، و"الأيديولوجيا السلطانية وفقـه السياسة " تشير إلى التراث الفقهى السياسى مـن المـاوردى والفراء حتى ابن الأزرق، والخاتمة "مـن أجـل اسـتئناف النظر، خلاصات وآفاق" تشير إلى المؤرخين، وأيضا كيفيـة استعمال المروءة العربية كقيمة أرستقراطية فـى مشـروع النهضة[(٢)].

ويتضح ذلك تماما فى "العقل الأخلاقى العربى". فبعـد عرض أمهات المتون الأخلاقية الوافدة من فارس أو اليونان أو الموروثة من التصوف أو الأصول أو الأخلاق العربيـة قبل الإسلام يبدأ السؤال فى الخاتمة خلاصات وآفـاق: "لـم

(١) بنية العقل العربى، ص٥٥٥-٥٧٤.

(٢) العقل الأخلاقى العربى، ص٦٢١-٦٣٤.

يدفنوا بعد أباهم أردشير" لطرح الماضى فى الحاضر، وإجابة الماضى على سؤال الحاضر. ويظهر الحاضر صراحة فى المقدمة "الفكر الأخلاقى العربى: الوضع الراهن"[1].

كان يمكن تثوير الماضى من أجل فك الحصار عن الحاضر، وإعادة بناء الموروث الأخلاقى القديم حتى يصب فى الوعى الأخلاقى المعاصر خاصة وأن المقدمة فى "العقل الأخلاقى العربى" حول "الفكر الأخلاقى العربى: الوضع الراهن"، والخاتمة خلاصات وآفاق: "لم يدفنوا بعد أباهم أردشير" أى أخلاق الطاعة[2]. فالهم كيفية الانطلاق من أزمة الحاضر إلى حاضر المستقبل. وهو يقتضى فك إزار الماضى وعدم الاكتفاء بتحليله.

فى خاتمة "العقل الأخلاقى العربى" هناك نعى العرب لأنفسهم، لغياب نظام واحد للقيم، بعد الانقلاب من الشورى إلى الملك العضود بسبب مبدأ "طاعة السلطان من طاعة الله" و"الدين والملك توأمان". فقد حمل العرب ليس فقط وزر آدم

---

(١) السابق ص١٩-٥٣١/٢٨-٥٣٢.

(٢) السابق ص٧-٦٢١/١٨-٦٣٠.

بل وزر الفتنة وعلى "وحدانية التسلط" وهو تعبير ابن رشـد وإلى "مدينة الجبارين"، وتأتى العبارة الأخيرة "لـم يـنهض العرب والمسلمون بعد ولا إيـران ولا غيرهـا مـن بـلاد الإسلام، النهضة المطلوبة. والسبب عندى أنهم لم يدفنوا بعد فى أنفسهم أباهم أردشير"[١].

يستعمل "نقد العقل العربى" أحيانـا أسـلوب المـتكلم، الضمير الأول وفعل القول "أقول" وهو أسلوب شفاهى. فـى حين يستعمل "التراث والتجديد" الأسلوب الموضوعى تاركـا الموضوع يكشف عن نفسه دون أن يعلن عنه المؤلف بصيغة القول. والأول أكثر موضوعية وتنظيرا إلا فـى الأسـلوب الأدبى والصياغة القولية. والثانى أكثر أدبية فـى الصـياغة واستعمالا للمجاز والصور الأدبية، ولكنـه حـريص علـى موضوعية الخطاب فى الشخص الثالث بداية بالأشياء ذاتهـا خارج نطاق القول[٢]. بل وأحيانا يخاطب القـارئ ويحـول

---

(١) السابق ص٦٣٠.

(٢) "عندما ما قدمت خطاطة مشروع هذا الكتاب فى محاضرة ألقيتهـا قبـل نحو أربع سنوات (عام ١٩٩٧) لم أكن مستوفيا لجميع المراجع الممكـن الحصول عليها..."، نقد العقل الأخلاقى، ص٥٩٣.

الكاتب إلى محاضر يستمع إلى القارئ[1].

وإذا لاحظ البعض أن المنهج المستعمل فـى "التـراث والتجديـد" هـو المـنهج الظاهريـاتى "الفينومينولـوجى" ومصطلحاته مثل الشعور فقد يلاحظ البعض الآخر أن المنهج المستعمل فى "نقد العقـل العربـى" هـو المـنهج البنيـوى ومصطلحاته مثل البنية أو "الابستيمة" أو "نظـام المعرفـة". وفى "العقل الأخلاقى العربى" يصرح بأن المنهج المتبع هـو "المعالجـــة البنيويـــة والتحليـــل التـــاريخى والطـــرح الأيديولوجى"[2].

وتتعدد المناهج وتتكامل فيمـا بينهـا ولا تتضـارب، يقصى بعضها البعض. المنهج التاريخى يستقصـى وينقّـب ويحفر حتى يستخرج البنية من أعمـاق التـاريخ والمـنهج البنيوى يسيطر على التاريخ ويتحكم فى فهمه حتى لا يتحول إلى شظايا متناثرة لا رابط بينها. وهى نفس الوظيفـة التـى يقوم بها "القانون التاريخى" أو "روح التاريخ".

ويستعمل مفهوم "اللاشـعور السياسـى" و"اللاشـعور

---

(١) "نحن ندرك جيدا أن القارئ سيتساءل وبإلحاح..."، تكوين العقل العربى، ص١٩١.

(٢) العقل الأخلاقى العربى، ص١٣١.

الجمعى" من الأدبيات الغربية من دوبرى Dubray[1]. كما تستعمل مفاهيم أخرى مثل "المخيال الاجتماعى". فالغرب هو الذى يعطى المناهج والأدوات والمفاهيم اعتزازا بدوره المنهجى. والسؤال هو: ألا يمكن دراسة التراث القديم بمناهج ومفاهيم أكثر ملائمة مستمدة منه حتى يتطابق المنهج مع الموضوع؟ وهو سؤال مازالت الإجابة عنه بعيدة المنال تتراءى فى الأفق البعيد.

وإذا كان "التراث والتجديد" قد ميز تماما بين الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" والجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربى"، فإن "نقد العقل العربى" قد جمع بين الميدانين. درس "العقل العربى" ربما بآليات ومصطلحات ومناهج الثقافة الغربية من أجل التحديث. فتكثر أسماء المؤلفين الغربيين منذ القسم الأول فى "تكوين العقل العربى" بعنوان "العقل العربى... بأى معنى؟" أسماء فوكو وباشلار ولالاند وبياجيه وكوندرسيه، مع تعبيرات مثل "نظام معرفى". وتتضح فى فهرس الأعلام كثرة الأسماء الغربية مستشرقين وفلاسفة محدثين فى العقل الخلاقى العربى بصرف النظر عن

---

(١) العقل السياسى العربى، ص١٣.

الوافد اليونانى الفارسى القديم[1]. وبالرغم مـن أن "العقـل الأخلاقى العربى" أراد التخلص مـن هـاجس الـرد علـى الغربيين، وهاجس اكتشاف قيم عصرنا فى إسـلامنا إلا أن عدم التمايز بين الجبهتين جعل الإحالة إلى كليهما بغيـر ذى دلالة[2]. وتتعدى استعمال الثقافة الغربية من الأصول الأولى إلى الدراسات الثانوية فى الاستشراق أو تستعمل ألفاظه مثل "المحمدية" إشارة إلى الإسلام أسوة بالمسيحية المشـتقة مـن اسم المسيح. والإسلام ليس مشتقا من اسم محمد[3].

كان يمكن استغلال الهامش لوضـع المقارنـات مـع التراث الغربى مثل معانى لفظ Valeur واشتقاقه ومصطلح "سلم القيم" والاستشهاد بنص مـن بورديـو[4]. ومـع ذلـك تستعمل المصطلحات الغربية بمعانى مستقلة عن اسـتعمالها فى الغرب بل بمعانى متسعة دون تشويه لها حتـى تسـمح

---

(١) من الفلاسفة الغربيين: كانط، بورديو، روسو، ديكارت، سـارتر. ومـن المستشرقين جولدزيهر، نللينو.

(٢) العقل الأخلاقى العربى، ص٢٨.

(٣) العقل السياسى العربى، ص٥٧-٦٣.

(٤) تكوين العقل الأخلاقى العربى، ص٥٥.

بإدخال معانى جديدةمن ثقافات أخرى[1]. ومن ذلك مفهـوم "اللاشعور الجمعى" و"الشعور السياسى" المستعار من دوبرى Dubray أى المخزون النفسى مـن المـوروث السياسـى القديم[2]. وكذلك استعارة مفهوم المخيال الاجتماعى من علم الاجتماع المعاصر[3]. وأهميته فى الدراسـات الاجتماعيـة والأدبية والسيميائية لوصف الإمامة عند الشيعة[4]. وتستعمل بعض الألفاظ المعربـة مثـل "ميثولوجيـا" و"الانتلجنسـيا" و"الأيديولوجيا". كما يعتمد على كتاب برتراند بـادى أحـد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين وهو "الـدولتان: السلطة والمجتمع فى الغرب وفى بلاد الإسلام"[5].

وتوضع الحضارة الإسلامية فى طورهـا الأول فـى حقبة العصور الوسطى الغربية مع أن لكل حضارة تحقيبهـا الخاص نظرا لتعدد مسارات التاريخ. فالوسيط فى الغرب هو العصر الذهبى عندنا. والحديث فى الغرب هو الوسيط عندنا،

---

(١) السابق ص٨.

(٢) السابق ص١١.

(٣) السابق ص٢٦٣/٣٢٨-٣٢٩.

(٤) السابق ص٩.

(٥) العقل السياسىالعربى، ص١٧/٦٣.

وما بعد الحداثة فى الغرب هو الحداثة عندنا[1].

ويبدو الغرب إطارا مرجعيا لدراسة بلاد الإسلام مثل تلازم الحداثة له للنظام الرأسمالى فى الغرب، وهى مماثلة مستحيلة، لتفاوت المرحلتين التاريخيتين[2].

والمنهج العلمى هو المنهج السائد فى الغرب فى الطبيعة (نيوتن لابلاس)، وفى الفيلولوجيا (فقه اللغة)، وفى الأثنولوجيا (مورغان وأصل العائلة)، وفى علم المستحاثات (كوفييه)، وفى البيولوجيا (داروين ونظرية التطور)، وفى فلسفة التاريخ (هيغل...)، والتحليل المادى (ماركس) ولوكاتش والماركسية الجديدة وموريس غودلييه. كما يشير إلى بعض الدراسات الاستشراقية على الشرق القديم مثل دراسات أيون باتو. والمنهج العلمى موجود فى كل حضارة، فى الصين والهند وفارس، وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة والحضارة الإسلامية دون تميز آخرها على أوائلها، وإيثار الثمار على الجذور والجذوع، والفروع والأوراق.

---

(١) L'Imaginaire Sociale.

(٢) العقل السياسى العربى، ص١٩-٣٩.

وكلا المشروعين يساهمان فى حركة التقدم العربـى، وصاحباهما ينتسبان إلى الحركة التقدمية العربية والنضـال الحزبى التقدمى فى كل من مصر والمغرب. تولى الحـزب الذى ينتمى إليه صاحب "نقد العقل العربى" مرة الحكم. ولـم يتول أى حزب أو تنظيم ينتمـى إليـه صـاحب "التـراث والتجديد" الحكم ولا مرة باستثناء إيران. وظل فى المعارضة وربما سيظل إلى أن يفارق. يحظى "نقـد العقـل العربـى" بحظوة فائقة عند القوميين لأنه يسـتعمل "العربـى" ولـيس الإسلامى، ويتحدث عن الثقافة العربيـة. والحـزب الـذى يناضل فيه. صاحب المشروع ذو توجه قومى عربى. لـذلك تقبله النظم التقدمية العربية خاصة القومية منها بصدر رحب وعن طيب خاطر[1]. ومع ذلـك تقبلـه الـنظم الإسـلامية المحافظة مثل السعودية ونظم الخليج لأنه معرفى خـالص لا يمثل خطورة على النظام، ولا يؤثر فى الجماهير العريضة. وإن تحادث المثقفون فيما بينهم حوله سـواء مـن النخبـة الحاكمة أو من النخب المعارضة. فى حين يلقـى "التـراث

---

(١) لذلك يأخذ المشروع وصاحبه مكانة بارزة فى "مركز دراسـات الوحـدة العربية" ذى التوجه القومى.

والتجديد" عند المحافظين والتقدميين معا معارضـة شـديدة تصل إلى حد الرقابة والمنع. فهو تقـدمى ماركسـى عـن المحافظين (السعودية) وأصـولى سـلفى عنـد التقـدميين (سوريا).

والمشروعان يتكاملان ولا يتضـادان، يتفـاعلان ولا يتجاوران، يتداخلان ولا يتوازيان، يتماهيان ولا يتطابقان.

وإذا كان "التراث والتجديد" قد تأثر بأسـاتذة سـابقين خاصة بعثمان أمين الذى كان يجمع فـى "الجوانيـة" التـى أصبحت الشـعور بـين الحركـة الإصـلاحية والمثاليـة الترتسندنتالية، لا فرق بين الأفغانى ومحمد عبـده ومحمـد إقبال من ناحية، وديكارت وكانط وفشته من ناحية أخـرى، فإن "نقد العقل العربى" ربما ليس له أساتذة داخل المغرب أو خارجه بالرغم من تتلمذه على يـد علـى سـامى النشـار الأشعرى القح والذى لا يكاد يشار إليه[1].

و"نقد العقل العربى" أكثر الموضوعات ازدهـارا فـى

---

(١) انظر دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتمـاعى، قـراءة فـى الجوانية، دراسـات إسـلامية، الأنجلـو المصـرية، القـاهرة ١٩٨٢، ص٣٤٧-٣٩٢، حـــوار الأجيـــال، دار قبـــاء، القـــاهرة ١٩٩٨، ص٧٧-١١٤.

مصر. أثـــر فى عديد من الشبان والأجيال الجديـدة[1].
وصاحب المشروع نجم من نجوم الفكر فى مصر يدعى إلى الندوات، ويحاضر فى مراكز الأبحاث والدراسات العربيـة. يلتف حوله الجميع، اليمين واليسار، منظمات حقوق الإنسان والمرأة والأقليات. يكتب عنه الدارسون لبيان أهميته وكثـرة الإشادة به[2]. ولا يكاد يصبح الشاب الجديد مفكرا إلا بعد أن يقرأ "نقد العقل العربى" ويحاوره. و"التراث والتجديد" أكثـر المشروعات انتشارا فى المغرب، وأشد أثرا علـى أجيـال جديدة. كثرة من اليسار وقلة من الإسلاميين الذين يعتبرونـه "ماركسية مقنعة". ولا يعادله فى شهرته سوى مشروع مشابه فى الدراسات الصهيونية[3].

هذه بعض تساؤلات الناس عن "نقد العقل العربى" أهم مشروع فى الفكر العربى المعاصر وأكثر المشاريع العربيـة المعاصرة شهرة وحضورا وجدلا. وربما لا توجد إجابـات

---

(١) وذلك مثل د. على مبروك مدرس الفلسفة بآداب القاهرة.

(٢) وذلك مثل السيد يس، ومحمود أمين العـالم، والسـيد نفـادى، وأحمـد سالم...الخ.

(٣) وهى دراسات عبد الوهاب المسيرى بين الترجمة والتجميـع والعـرض ووضع ذلك كله فى ألفاظ ومفاهيم حديثة.

عليها. فالسؤال له جواب. أما التساؤل فيبقى حيا بلا جواب، دافعا على التأمل والنظر. والعودة إلى هذه التساؤلات وإعادة طرحها وبيان إلى أى حد كان المشروعان إجابات عنها.

وهذا البحث "نقد العقل العربى" قراءة فى مرآة "التراث والتجديد" استئناف لعمل مشترك قديم "حوار المشرق والمغرب" من خمسة عشر عاما الذى حاز إعجاب المفكرين والقراء العرب، وترجم إلى عدة لغات أجنبية، وأقيمت حوله عديد من الرسائل الجامعية، وكان نموذجا للحوار بين المفكرين العرب تحقيقا لوحدة فكرية فى الوطن العربى، ولم يستأنف حتى الآن بين المشارقة والمغاربة إلا فى صور جديدة كما هو الحال فى سلسلة الحواريات التى تقوم بها دار فكر فى دمشق بين المفكرين فى الوطن العربى داخل القطر الواحد أو بين الأقطار العربية سواء فى المشرق أو فى المغرب[١]. الحوار هنا من خلال الأعمال وليس من خلال الأشخاص، بين المشاريع الفكرية وليس مع أصحابها.

أرجو من الأخ الصديق الذى شاركنى نفس العمر

---

(١) وقد تجاوزت الآن الخمسين حوار، منها حوارى مع صادق جلال العظم من سوريا "ما العولمة؟"، ومع أبى يعرب المرزوقى من تونس "النظر والعمل".

ونفس الجيل أن يقبل هذه الدراسة بصدر رحب، وقبول حسن، تقديرا له، وعرفانا بفضله، واعترافا بأثره على الثقافة العربية، وبدوره فى الفكر العربى المعاصر. "نقد العقل العربى"، باعتراف جميع المنصفين هو أهم مشروع عربى معاصر(١). ولا يأتى "التراث والتجديد" إلا فى الدرجة الثانية بعده وربما الثالثة بعد "نقد العقل الإسلامى" لثالثنا محمد أركون، وربما "من التراث إلى الثورة" لرابعنا الطيب تيزينى. وإذا أنسأ الله فى العمر فمن واجبى أيضا نحو الأقران القيام بقراءات مماثلة لمشاريعهم فى حياتهم، تحية لهم فى العقد السابع.

ورجاء أن يبادلوننى بالمثل. بداية بقراءة "التراث والتجديد" فى مرآة "نقد العقل العربى". صحيح أن أجزاء "التراث والتجديد" مسهبة، ولم تكتمل بعد، ومع ذلك فما صدر منها يكفى لتناول المشروع فى بيانه النظرى التأسيسى الأول "التراث والتجديد" أو فيما صدر من الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" مثل "من العقيدة إلى الثورة"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين (خمسة أجزاء)، و"من النقل إلى

---

(١) العقل الأخلاقى العربى، ص٧.

الإبداع"، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة (تسعة أجـزاء)، و"من النص إلى الواقع"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (جزءان)[1]. ومن الجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربـى "مقدمة فى علم الاستغراب"[2]. أما الجبهة الثالثة، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير فمازالت فى طور الكمون وفى حالة التخمر.

٣- نقد العقل العربى.

"نقد العقل العربى" ظهر فى أوائل الثمانينـات بدايـة بالبيان النظرى "نحن والتراث" الذى يعادل "التراث والتجديد" وقد ظهرا معا فى نفس العام ١٩٨٠. ظهر بعد ما يزيد على عقد من الزمان بعد رسالة الدكتوراه "العصبية والدولة، معالم

---

(١) بقت أجزاء "من الفناء إلى البقاء" لإعادة بناء علوم التصوف، "من النقـل إلى العقل" لإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة (القرآن والحديث والتفسـير والسيرة والفقه).

(٢) بالإضافة إلى ترجماتنا الأربع ومقدماتها وشروحها من الفلسفة الغربيـة أوغسطين، أنسيلم، توما الإكوينى، اسبينوزا، لسنج، سارتر، ودراسـاتنا عن كانط وفولتير وهيجل وياسبرز وأورتيجا، وفيكو، وفيورباخ...الـخ. وأخيرا كتابنا عن "فشته فيلسوف المقاومة"، المجلس الأعلـى للثقافـة، القاهرة ٢٠٠٣.

نظرية خلدونية فى التاريخ العربى الإسلامى" عام ١٩٧٠ والتى صدرت عام ١٩٧١. وتوالت الدراسات بعد ذلك والمشروع مازال فى مراحله الجنينية الأولى فى محورين، التربية وفلسفة العلوم، التربية فى "أضواء على مشكل التعليم فى المغرب" فى ١٩٧٣ أثناء تولى الإشراف على التعليم الفلسفى الثانوى فى المغرب، و"من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" فى ١٩٧٧. وفلسفة العلوم فى "مدخل إلى فلسفة العلوم"، جزءان، الأول الرياضيات والعقلانية المعاصرة، والثانى، المنهاج التجريبى وتطور الفكر العلمى فى ١٩٧٦. ولم يظهر الجزء الأول من الرباعية مباشرة بل سبقه "الخطاب العربى المعاصر" فى ١٩٨٢ تمهيدا للإطار الفلسفى العربى المعاصر وتجهيزا الميدان. وهو ميدان أثير فى المغرب يعمل فيه معظم المفكرين المغاربة، انطلاقا من الحاضر قبل تأصيله فى الماضى(١). ثم ظهر المانفستو "نحن والتراث" عام ١٩٨٠، وبين الثانى "بنية العقل العربى" ١٩٨٦ والثالث "العقل

---

(١) وقد قام بذلك من قبل عبد الله العروى فى "الأيديولوجيا العربية المعاصرة"، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٧. وهى رسالته للماجستير التى كتبت أولا بالفرنسية L'Ideologie Arabe Contemporaine.

السياسى العربى" ١٩٩٠ ظهر "السياسـات التعليميـة فـى المغرب العربى" ١٩٨٧ و"إشكاليات الفكر العربى المعاصر" ١٩٨٨،

و"المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية" ١٩٨٨. وبين الثالث "العقل السياسى العربى" ١٩٩٠ والرابع "العقل الأخلاقى العربـى" ٢٠٠١ ظهـر "حـوار المشـرق والمغرب" ١٩٩٠، "التراث والحداثة، دراسـة ومناقشـات" ١٩٩١، "المسألة الثقافية" ١٩٩٤، "المثقفون فـى الحضـارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" ١٩٩٥، "مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب" ١٩٩٥، "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" ١٩٩٦، "الديموقراطيـة وحقـوق الإنسان" ١٩٩٧، "وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكـر العربى المعاصر" ١٩٩٧، "حفريات فى الذاكرة، من بعيـد" ١٩٩٧، "الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصلية مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح... الخ" ١٩٩٧-١٩٩٨، "ابن رشد: سيرة وفكر" ١٩٩٨.

"نقد العقل العربى" رباعية يتم تحليلها وحدها باعتبارها أعمالا متكاملة، سيمفونيات أو قصائد أو ملاحم أربع بصرف

النظر عن مساندتها بالأعمال الأخرى فى الثقافة العربيـة أو حتى بالسيرة الذاتية حتى يظـل للعمـل وحدتـه العضـوية واستقلاله الذاتى دون رده إلى غيره فى تفصيلات خارجيـة حتى لا يتحال العمل، أو سيرة ذاتية حتى لا يتبخر العمـل فى التحليل النفسى[1]. وبالرغم من أن الرباعية قد اكتملت إلا أن هاجس "العقل العلمى العربـى" ربمـا مـازال يتحسـس الخروج من الشرنقة[2].

وتتم الإحالة إلى الأجزاء فيما بينها. يحيل الرابع إلـى الأول أى "العقل الأخلاقى العربـى" إلـى "تكـوين العقـل العربى"[3].

ويقوم على مفاهيم ثلاثية كما تبدو من الألفاظ الثلاثـة التى تكون اسم المشروع "نقد"، "العقل"، "العربى". وقد توالت هذه البنية فى أجزاء المشروع مع تكرار مصـطلح "العقـل

---

(١) لذلك اشترط برجسون فى وصيته عدم نشر أى من مقالاته أو تصريحاته خارج أعماله التكوينية الرئيسية الستة، ومع ذلك تم عصـيان الوصـية ونشرت هذه الأعمال الجزئية فى ثلاثة أجزاء بعنوان "كتابات وأقـوال" بمناسبة المئوية الأولى لميلاده عام ١٩٥٩.

(٢) العقل الأخلاقى العربى، ص٧.

(٣) تكوين العقل الأخلاقى العربى، ص٢٢٨/٤٩٢/٤٩٦.

العربى" فى جزأين، "تكوين العقل العربى" و"بنية العقل العربى" مع تغيير لفظ النقد إلى "تكوين" و"بنية". فالنقد يتضمن وصف "التكوين" أى النشأة والتطور والاكتمال، وتحليل "البنية" التى هى حصيلة التكوين وذروته. فالعقل "تكون" أولا حتى أصبح له "بنية" ثانيا. ليس عقلا ماهويا جوهريا منذ البداية كما هو الحال عند ديكارت أو كانط أو الفارابى وابن رشد. ويختفى لفظ "نقد" فى الجزأين الثالث والرابع، "العقل السياسى العربى" و"العقل الأخلاقى العربى"، ويظل تعبير " العقل العربى" وبينهما مرة "السياسى"، ومرة أخرى "الأخلاقى".

ونظرا لاختفاء لفظ "النقد" من الجزأين الثالث والرابع، فربما تكون البنية فى مشروع "نقد العقل العربى" قسمين: نظرية، وعملية، نظرية فى الجزأين الأولين "تكوين العقل العربى" و"بنية العقل العربى" ثم تطبيق ذلك فى ميدان السياسة فى "العقل السياسى العربى" ثم فى ميدان الأخلاق "العقل الأخلاقى العربى" وربما تأتى ميادين أخرى للتطبيق مثل العلم فى "العقل العلم العربى" وفى التاريخ "العقل التاريخى العربى"... الخ. ويأتى التطبيق فى السياسة أى

الوعى الجماعى قبل التطبيق فى الأخلاق أى الوعى الفردى، وعادة ما يسبق الوعى الفردى الوعى الجماعى[1].

ماذا يعنى "نقد"؟ هل هو بيان الإمكانيات كما هو الحال عند كانط؟ ربما المقصود هو بيان حدود العقل العربى، ومعوقات انطلاقه خارج هذه الحدود، والبحث عن مقومات جديدة للتحرر من العقال كما هو الحال فى المعنى الاشتقاقى لفعل "عقَل". يعنى "نقد" هو إعادة وصف مكونات العقل العربى من خلال الأعمال التكوينية فيه فى شتى جوانب المعرفة الثقافية. يعنى "نقد" عرض وتحليل وكما هو واضح فى العناوين الفرعية للجزء الثانى "بنية العقل العربى" وهو "دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية"، وفى الجزء الرابع "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فى الثقافة العربية". النقد إذن هو التحليل النقدى التاريخى لنظام المعرفة فى الثقافة العربية[2].

وماذا يعنى "العقل"؟ هل هو ملكة للتفكير، قدرة فى الذات العارفة، قوة من قوى النفس كما هو الحال عند

---

(١) العقل الأخلاقى العربى، ص٢٠-٢٣.

(٢) وهو ما يستكمله الآن نصر حامد أبو زيد وسيد القمنى وما قام به باقتدار المرحوم الشيخ خليل عبد الكريم.

القدماء؟ هل هو نور فطرى وحس بديهى كما يراه المحدثون ابتداء من ديكارت فى "الكوجيتو" أو "الأنا أفكر" عند كانط؟

"العقل" فى مشروع "نقد العقل العربى" هو المنتج الثقافى، ما أبدعه العقلاء، متكلمين وحكماء وأصوليين وإشراقيين بل وفقهاء ونحاة ومفسرين ومحدثين ومؤرخين. العقل هو إنتاجه. العقل كملكة هو المعقول كإنتاج. العقل كذات هو العمل كموضوع. العقل ليس معطى سابقا على نتاج التفكير بل هو حصيلة هذا التفكير نفسه.

لذلك يكون لفظ "الفكر" أو "الثقافة" أفضل من العقل. لأن العقل أداة ومنهج فى حين أن الفكر أو الثقافة نتاج وأعمال. ولما كان هذا النتاج فى عديد من العلوم لزم تصنيف العلوم أولا كما صنفها القدماء، العلوم النقلية العقلية الأربعة، الكلام والحكمة والتصوف والأصول، والعلوم النقلية الخالصة الخمسة، القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعية كالطب والكيمياء والصيدلة والنبات والحيوان والجغرافيا. وقد فصل كل فيلسوف بالإضافة إلى المؤرخين تصنيفا خاصا للعلوم مثل

الكندى والفارابى وابن سينا[1]. وهو نفس التساؤل فى "تكوين العقل العربى" فى المقاربات الأولية، عقل أم ثقافة؟ والألفاظ كثيرة التراث، الموروث، الفكر، الثقافـة، الحضـارة التـى شارك فيها العرب وغير العرب والتى كتبت بالعربية. وبغير العربية لدرجة قول البعض "حمل العرب الإسلام وبغيـرهم ينتصر بعد المنافسـة بـين الإسـلام "العربـى" والإسـلام "الأفريقى"، والإسلام "الأسـيوى"، والإسـلام "الأوروبـى"، والإسلام "الأمريكى". كما يظهر لفظ "الموروث" الثقافى[2].

وماذا يعنى "العربى"؟ هل هو وصف لغوى يشير إلى كل الناطقين بالعربية، فليست العروبة بأب أو أم إنما العروبة هى اللسان؟ ومن هنا يكون مسكويه وسيبويه والفارابى وابن سينا والخوارزمى وأبو على الفارسى عرب.

هل العرب جنس أو عرق مثل الفـرس والصـينيون والهنود والبربر والأكراد والترك ومن ثـم يخـرج معظـم العلماء المسلمين من دائرة العرب كجنس ولا يبقى للعرب إلا بعض الشعراء والعلماء؟ ويظل سـؤال المثقـف الإسـلامى

---

(١) تكوين العقل العربى، ص١١-٣٦.

(٢) السابق ص٢٥-٢٨.

قائما: وماذا عن غير العرب جنسـا الـذين سـاهموا فـى الحضارة الإسلامية علما وثقافة؟ ألا يتفق ذلك مـع النظـرة الشعوبية للحضارة الإسلامية التى طالما دافع عنهـا بعـض المستشرقين، قدماء ومحدثين، لضـرب العـرب بـالفرس، والفرس بالعرب، والعرب بالترك، والترك بالعرب، والعرب بالبربر، والبربـر بـالعرب، والعـرب بـالكرد، والكـرد بالعرب... الخ.

وهل يوصف العقل بالجنس والعرق أم انه مجرد ملكة ذهنية، وقوة فى النفس، وقدرة على التفكير تعبر عن نفسـها فى أعمال أدبية وثقافية وعلمية بلغة محددة وفى بيئة معينة. العربى وصف للمنتج الثقافى وليس للعقـل البشـرى. وقـد روجت النظريات العنصرية فى الغرب فى القـرن التاسـع عشر لهذا المفهوم العرقى للعقل. وتحدثوا عن العقل العربى، والعقل اليهودى، والعقل الغربى، والعقل الأمريكى، والعقـل اليابانى، والعقل الصينى. ومايز بين هذه العقول فى تراتبيـة تقوم على التفضيل بين الأعلى والأدنى. وأحيانا يكون التمييز بين مجموعة من العقول مثل العقل السامى، ويضم العـرب واليهود والأحباش وكل الشعوب السامية فى مقابـل العقـل

الآرى الذى يضم العقول الغربية، وطبقا للتمايز فى تـاريخ اللغات، بين مجموعة اللغات السامية ومجموعة اللغات الآرية أو الهندية الأوروبية. وأحيانا يتم تجاوز ذلك إلى تعميم آخر بالحديث عن الشخصيات القومية للشعوب التى يتمتع كل منها بخصائص قومية تتجاوز الفروقات الفردية. ويصل التعمـيم إلى أقصى مدى بالتمييز بين الشرق والغـرب، فـى العقـل والشخصية والمزاج والثقافة والحضارة.

ويوحى وصف "العربى" بالتغاير بين الأنـا والآخـر. فالعربى لا يصف موضوعا مغايرا بأنه عربـى. فالـذات لا تجعل نفسها موضوعا. الأنا العربى يحلـل ذاتـه ويصـف مشاعره، ويدخل فى أعماق ذاكرته الجماعيـة. ولا يكـون وصفا لآخر متمايز عنه. أما غير العربى فهو الذى "يشـىء" العربى، ويعتبره موضوعا. يسـتطيع المفكـر العربـى أن يتحدث عن العقل "الأوروبى" أو "الأمريكى" أو "الهنـدى" أو "اليابانى" أو "الصينى" ولكنه لا يستطيع الحديث عـن العقـل "العربى" لأن الذات لا تنقسم فى نفـس اللحظـة إلـى ذات وموضوع. وبالاستبطان تستطيع أن تكتشـف عروبتهـا إذا كانت عربية. ويستطيع المفكر غير العربى أن يشىء العقـل

"العربى" لأنه يصف موضوعا مغايرا له لا يعيشه، وليس جزءا منه. وببعض التهكم يوصف، الأعرابى بأنه صانع العالم العربى. فرؤية العربى الثقافية هى رؤية الأعرابى البدوى، وجمعها الأعراب الذين يصفهم القرآن بأنهم أشد كفرا ونفاقا[1].

ولما كان العقل هو المنتج الثقافى يبدو "نقد العقل العربى" أحيانا، وبغير قصد من المؤلف أنه تجميع لعدة مؤلفات، واحداً تلو الآخر وتصنيفها فى أبواب وفصول. فيبدو التفكير غير مترابط بين مجموعات من القراءات، أو "ساعات بين الكتب" بتعبير العقاد. وبهذه الطريقة يمكن وضع كل شىء مع كل شىء، وفى كل شىء، وحول كل شىء. وتكون النتيجة أن يأخذ بعض القراء الانطباع بأنه يقرأ أشياء معروفة بالرغم من الهالة الجديدة من التنظير حولها.

وأحيانا يعبر "نقد العقل العربى" عن أشياء سهلة وبسيطة وواضحة بطريقة المغاربة، التنظير الشديد والمصطلحات المغلقة وبأساليب "الحى اللاتينى" وآلياته والأمواج الفلسفية السائدة فيه، وإن كان ذلك فى مشروع "نقد

---

(١) تكوين العقل العربى، ص٧٥-٩٥.

العقل الإسلامى" لمحمد أركون أظهر. وقد يجمعهم ذلك مع الشوام مما يجعل المصرى يتساءل عن هذه الخاصية المشتركة فى الشام والمغرب بالرغم من التباعد فى المكان[1]. الموضوعات بسيطة، والمادة العلمية سهلة وميسورة ولكن الغطاء النظرى براق، والأسلوب أخاذ، والنور ساطع بل ويبهر الأنظار. وهى قدرة مغربية على التنظير، ووضع أقل القليل فى أكثر الكثير، وقليل من السكر فى كثير من الماء مما يستحيل بعدها إيجاد سكر "بلور" إذا ما تم تعليق قطعة من السكر فى كوب الماء.

ويتم الانتقال بين الأعمال كما ينتقل المتنزه بين الأزهار دون حاجة إلى التعرف على منبتها. فيخرج النص عن وظيفته فى بيئته التى نشأ فيها. وتؤول النصوص أكثر مما تتحمل حتى تتفق مع البنية العامة. وقد لا يرى البعض الخيط الرفيع الرابط لهذه الأعمال المعروضة، ويرى فيها محاضرات فى الفلسفة والكلام والتصوف والأصول تحت عناوين براقة.

ومن ثم تبدو الرباعية وكأنها تاريخ أكثر منها فلسفة،

---

(١) وذلك فى المثل الشعبى المصرى "إيه اللى لم الشامى على المغربى؟"

تنقل علما أكثر منها تطوير علـم، تصـنف معلومـات ولا تخترقها نوعيا كى ينتقل الفكر من النقل إلى الإبداع. وعيب هذا العرض المتتالى من الأعمال إعطاء البعض منها أكثـر مما يستحق مثل أعمال السكاكى، وإعطاء البعض الآخر أقل مما يستحق مثل "المستصفى" للغزالى.

لقد اتبع "التراث والتجديد" هذه الطريقة فى "من النقـل إلى الإبداع" لأنه دراسة نصية للكشف عن الأنواع الأدبية فى علوم الحكمة وتطورها من الترجمة والتعليق إلـى الشـرح والتلخيص والجوامع إلى العرض والتأليف. فهى دراسة فـى الشكل وليس فى المضمون إلا فـى المجلـد الثالـث عـن "الإبداع، نشأته وأنواعه فـى الحكمـة النظريـة والحكمـة العملية[1].

---

(١) من النقل إلى الإبداع (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠٢:

- المجلد الأول : النقل

الجزء الأول: التدوين.

الجزء الثانى: النص.

الجزء الثالث: الشرح.

- المجلد الثانى: التحول

الجزء الأول: العرض.

الجزء الثانى: التأليف.

وتعرض النصوص الرئيسية من الأعمال فى صلب التحليلات كاقتباسات تدعمها وكما يفعل كتاب الرسائل العلمية دون وضع النصوص فى الهوامش حتى يستقل التحليل بنفسه ولا يحتاج إلى "عكاز" خارجى يستند عليه، وإلى برهان خارجى يدعمه. فالتحليل له برهانه فى داخله، وصدقه فى مراجعته. وعيب النصوص الانتقاء، ونزعها من سياقاتها، وتأويلها. ويستطيع المعارض أن ينتقى نصوصا أخرى من سياقات أخرى ويؤولها تأويلات مغايرة[1]. ويتزايد هذا المنهج فى الرباعية من "التكوين" حتى "العقل الأخلاقى" الذى هو فى مجموعه مجموعة من النصوص منتقاة من مجموعة من الأعمال. ويتضح ذلك بصورة خاصة أيضا فى "بنية العقل العربى".

فى حين يحافظ "التراث والتجديد" على الوحدة

الجزء الثالث: التراكم.

- المجلد الثالث: الإبداع

الجزء الأول: تكوين الحكمة.

الجزء الثانى: الحكمة النظرية.

الجزء الثالث: الحكمة العملية.

(١) وهو المنهج الذى يسمى فى الرسائل الجامعية "القص واللزق".

العضوية للنص الأصلى الجديد فى صلب الصفحة ولا يقطعه بتوسط أسماء أعلام أو أعمال أو مناطق جغرافية أو حوادث تاريخية، وترك كل ذلك فـى الهـوامش المسـهبة أحيانـا. فالمطلوب هو الزهرة التى يراها الجميـع ولـيس الجـذور المتشعبة فى التربة، البيئة والتاريخ.

ويبرر "العقل السياسـى العربـى" مـنهج اسـتعمال النصوص ووضعها فى صلب الصفحة حتى لا يلقى الكـلام على عواهنه دون شواهد، ولا تصـدر أحكـام عامـة دون توثيق[1]. وفى نهاية القسم الأول "المحـددات" فـى "العقـل

---

(١) "أما الملاحظة الثانية فتتعلق بطريقة العرض والتحليل التى اعتمدناها. لقد فضلنا توظيف النصوص إلى أبعد مدى: أولا لأن النص التاريخى نـص سياسى، سواء كان وثيقة (خطبة، رسالة) أو كان خطابا أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه. وليس هناك فى نظرنا ما هو أفضل من استثمار النص السياسى عند دراسة العقل السياسى. ثانيـا لأننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص فى المرحلة الراهنة مـن تطورنـا الفكرى. فهى وحدها التى تكبح جماح الرغبة وتضع حدا للاستهتار فـى الكتابة. إن الكتابة "على بياض" بدون استشهادات ولا إحالات – لا تكون كافية ولا فى مأمن من "إطلاق الكـلام علـى عواهنـه" إلا إذا كانـت النصوص معروفة ومتداولة. وهذا ليس متوافرا لدينا بعد. لنضف أخيرا الهاجس التربوى الحاضر فى مختلف كتاباتنا. عن هـذا الكتـاب يتجـه

السياسى العربى" يعترف بالانفصال وعـدم التـرابط بـين الفقرات ويبذل جهداً لإيجاد الخيط بينها[1].

لذلك يبدو التحليل أحيانا كأنه غاية فـى ذاتـه، غيـر موجه توجيها مباشرا خاصة إذا كان "ميكروسكوبى" الطـابع للعثور على المتناهى فى الصغر الـذى قـد لا يكـون لـه

بالخطاب مثله مثل كتبنا الأخرى إلى قطاع واسع من القـراء معظمهـم طلاب أو فى حكم الطلاب. ونحن نعتقد أن حاجة طلابنـا إلـى كيفيـة استثمار النصوص استثمارا منهجيا لا تقل عن حاجتهم إلى التحليل الذى يفتح أمامهم آفاقا جديدة. ولذلك حاولنا الجمع بينهما"، العقـل السياسـى العربى ص٥٣.

(١) "وبعد، لعل القارئ يلاحظ نوعا من الانفصال أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل، وأن المعطيات التى قدمناها سواء منها تلك التى ربطناهـا بظاهرة إدعاء النبوة زمن الردة أو تلك التى أدرجناها فى إطار الفتنة لا تكشف عن دور واضح ومحدد للعقيدة فى هذين الحـدثين التـاريخيين الهامين. وهذا صحيح إلى حد ما. ذلك لأن العصر الذى نتحـدث عنـه عصر الخلفاء الراشدين كان عصر انتقال: الانتقال مـن الوثنيـة إلـى التوحيد، من التنزيل إلى التأويل، من دولة الدعوة إلى دولة الفتح... فكل شىء كان مفتوحا. لم تكن هناك مذهبية ولا أرثوذكسية. إذ كـان أكثـر تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوى "أنتم أدرى بشئون دنياكم" مع استلهام المصلحة العامة وروح الدعوة المحمدية. وفى هـذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل"، السابق ص٢٢٨.

وجود[1]. ومن ثم تغيب الرسالة، ويهرب الهدف، ويصـعب التصويب. هو عرض لتاريخ الفلسفة مـن خـلال تحليـل النصوص والقضية غامضة والمسار غير موجه نحو هـدف محدد.

ومع ذلك يكشف "نقد العقل العربى" عن عدة مميـزات أهمها القدرة على التجميع والتصنيف والتبويـب للأعمـال التكوينية الرئيسية، وهضم المادة العلمية وتحليلها ثم إنارتهـا بالهم المعاصر. وهى مادة سهلة وميسـورة يعرفهـا أهـل التخصص وأساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية على درجات متفاوتة. وبالرغم من أهمية ذلك، فالتصنيف أحد مراحل العلم وبدايات التأليف، وكما قام العرب بذلك فى محاولات تصنيف العلوم أو "إحصاء العلوم" كما يقول الفارابى. والقسمة أيضـا عند القدماء بدايات الحد والتعريف.

٤- تكوين العقل العربى.

ويعنى "التكوين" التشكل التاريخى، النشـأة والتطـور والاكتمال وربما الانهيار. فالعقل يتكون فى التاريخ وليس له

---

(١) وهو نفس الطابع الذى يبدو أيضا فى كثير من تحليلات بول ريكير.

بنية فى ذاته. البنية نفسها حصيلة التكوين وهو ما يسمى فى المنطق بالمغالطة التكوينية Genetic Fallacy الذى يفهـم ماهية الشىء بوصف مراحل تكوينه. وهو الجزء الوحيد من الرباعية الذى لا يتضمن عنوانا فرعيا بالإضافة إلى العنوان الرئيسى "تكوين العقل العربى".

والحقيقة أن ما تم هو "التقعيد" للعقل العربـى ولـيس التكوين، تقعيد الشافعى لعلم الأصول فى "الرسالة"، وتقنـين الخليل لعلم العروض، وتنظير سيبويه لعلم النحـو، وتقعيـد الأشعرى لعلم العقائد، ووضع المعتزلة الأصـول الخمسـة. التكوين وصف للمسار والتشكل. وما تم هو إيقاف المسـار ووضع بنية. التكوين هنا هو تثبيت البنية أكثر من تكونها.

ويكتشف التكوين التاريخى للعقل العربى أنماط التفكير فيه، البيان فى القرنين الأول والثانى، والعرفان فى القـرنين الثالث والرابع، والبرهان فى القرنين الخـامس والسـادس. البيان هو الموروث العربـى الإسـلامى الخـالص (اللغـة والدين)، والعرفـان هـو اللامعقـول أو العقـل المسـتقيل (الهرمسية)، والبرهان (الأرسطية) فـى مجمـوع العلـوم

العقلية[1].

كان يجب أن يظهر المشروع منذ أكثر من قرن. فنقد العقل شرط أولى لكل مشروع نهضة. وكان السبب القراءات الاستشراقية والسلفية والقومية (القوموية) واليسارية (اليسراوية). والمشروع يتكون من جزأين منفصلين ولكن متكاملين، تكوين العقل العربى، عن طريق التحليل التكوينى، والثانى "بنية العقل العربى" عن طريق التحليل البنيوى[2]. واستبعدت الثقافة الشعبية والأمثال العامة والسير والملاحم إبقاء على الثقافة العالمة[3]. وهو مشروع هادف بالرغم مما قد يبدو فيه من مدرسية وأستاذية عن طريق تحليل الأعمال

(١) "إن الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافى العام على ثلاث نظم معرفية تواجدت وترسخت فيها على الترتيب التالى: النظام المعرفى البيانى الذى يؤسس الموروث العربى الإسلامى "الخالص" (اللغة والدين كنصوص)، والنظام المعرفى العرفانى الذى يؤسس قطاع اللامعقول أو "العقل المستقيل" فى الموروث القديم (الهرمسية أصلا)، وأخيرا النظام المعرفى البرهانى الذى يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (الأرسطية خاصة)..."، تكوين العقل العربى ص٢٥٤.

(٢) السابق، ص٥.

(٣) السابق ص٧.

الفلسفية[١].

وينقسم "تكوين العقل العربـى" إلـى قسـمين غيـر متساويين: الأول، "العقل العربى بـأى معنـى؟"، والثـانى، "تكوين العقل العربى، المعرفى والأيديولوجى فـى الثقافـة العربية"[٢]. والثانى أربعة أضعاف الأول. ومن ثم كان القسم الأول أشبه بالمقدمة التى تحـدد العنـوان خاصـة "العقـل العربى". وبالرغم من أن القسمين متمايزان، الأول من ثلاثة فصول والثانى من تسعة إلا أن الفصول تذكر على التـوالى من الأول حتى الثانى عشر دون أن يبدأ القسم الثانى بتـرقيم جديد ابتداء من الفصـل الأول حتـى التاسـع. والفصـلان الخامس والسادس لهما عنوان واحد "التشريع للمشرع". وفى كل منهما نقطة واحدة، فى الخامس تقنين الـرأى والتشـريع للماضى. وفى السادس نقطة واحدة القياس على مثل سـابق.

---

(١) "مشروعنا هادف إذن. فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد بل من أجـل التحرر مما هو ميت أو متخشب فى كياننا العقلى وإرثنا الثقافى. والهدف فسح المجال كى تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها ولعلها تفعل ذلك قريبا"، السابق ص٧-٨.

(٢) تكوين العقل العربى، القسم الأول (٦٤ص)، والثانى (٢٧٧). الأول ثلاثة فصول، والثانى تسعة فصول.

وتأخذ رقم (٢) مما يدل على أن الفصلين فصـل واحـد[1]. والفصلان الثامن والتاسع عنوان واحد "العقل المستقبل"، وفى كل منهما نقطة واحدة أيضا. فى الثامن فى الموروث القديم، وفى التاسع فى الثقافة العربية الإسلامية. وتأخـذ رقـم (٢) أيضا مما يدل على وحدة الفصلين فى فصل واحد[2].

وفى بعض العناوين إغراء فكرى وإثارة ذهنية مثـل عنوان الفصل الحـادى عشـر "أزمـة الأسـس وتأسـيس الأزمة"[3]. وفى عناوين أخرى اسـتدراكات تبعـث علـى التساؤل عن المستقبل مغلق أم مفتوح مثل "بداية جديـدة... ولكن"[4]. والخاتمة "العلم والسياسة فى الثقافة العربية" عـود إلى المعرفى والأيديولوجى للإجابة على سؤال القسم الثـانى كله[5]. فبنية الكتاب على هذا النحو تغيب عنه البنية المتسقة المتوازنة مما تم استدراكه بعد ذلك فى "بنية العقل العربى".

ويطرح منذ البداية "عقل أم ثقافة"؟ فضل "نقـد العقـل

---

(١) السابق ص٩٦-١٣٣.

(٢) السابق ص١٦٢-٢١٩.

(٣) السابق ص٢٥٣-٢٩٤.

(٤) السابق ص٢٩٥-٣٣١.

(٥) السابق ص٣٣١-٣٥١.

العربى" عقل. وفضل "التراث والتجديد ما يعادل الثقافة أو الفكر وهو الموروث القديم. قد يوقع العقل فى النظريات العنصرية القديمة فى القرن التاسع عشر فى الغرب لدى أصحاب التمييز بين العقلية السامية والعقلية الآرية. واستبعد لفظ فكر لأنه يدل على المضمون أكثر مما يكشف عن البنية التى تنتج الأفكار. العقل ابستمولوجيا، والفكر أيديولوجيا، وكأنه يمكن الفصل بين الاثنين. بل إن هذا الموقف نفسه أيديولوجيا مستترة، والبحث عن وهم هى المعرفة الخالصة التى لا وجود لها حتى عند أكثر الفلاسفة تجريدا. كل فلسفة هى بطريقة ما أيديولوجيا. وهو ما يتفق مع تمييز لالاند بين العقل المكون La raison constituante والعقل المكون La raison constituée.

وهذا كله تفكير على تفكير، ومراجعات على قراءات وليس تفكيرا مبدئيا يبحث عن نقطة يقينية أولى كما فعل سقراط فى "اعرف نفسك بنفسك" أو ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود" أو هوسرل فى بحثه عن بداية جذرية "أنا أفكر وأنا موضوع التفكير". والعرب واليونان وأوروبا ثلاثة أطراف فى منظومة واحدة، العرب واليونان قديما، والعرب

وأوروبا حديثا. فهل يتكرر النمـوذج بـالرغم مـن تغيـر الظروف؟ وهو التساؤل الشائع لدى أساتذة الفلسفة والباحثين المحدثون[1].

ويتم الانتقال بين الثقافتين العربية والغربيـة بسـهولة ويسر. الأولى تقدم الموضوع، والثانية المنهج. ويبدو العلـم الفياض بالثقافتين لدرجة الإبهار الذى قد يرى الـبعض فيـه بعض التعالم والحديث عـن الـنفس عـن طريـق الآخـر والوصول إلى الهدف من أبعد الطرق. فالغرب حاضر فـى اسبينوزا وهيجل أكثر من حضور العقل العربـى، وألفـاظ الغرب وآلياته ومناهجه طاغية علـى موضـوع الدراسـة. ويكثـر اسـتعمال ألفـاظ الابسـتمولوجى والأيـديولوجى والإكسيولوجى، وتستمر المقارنات بين الأنا والآخر. فالآخر إطار مرجعى للأنا وكأن الأنا لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلال الآخر. والملاذ للأنا هو البداية باللغة والمعانى الاشتقاقية والقواميس والمعاجم.

والثقافة العربية مجموعة من العلوم مثل النحو والفقـه والكلام والبلاغة والتصوف والفلسفة دون تصـنيف دقيـق

---

(١) السابق ص١١-٣٤.

للعلوم إلى علوم نقلية عقلية، وعلوم نقلية خالصـة، وعلـوم عقلية خالصة[١].

ويجيب "الزمن الثقافى العربى ومشكلة التقـدم" علـى سؤال التجديد، ويعبر عن الهـم المعاصـر، ويـدرأ شـبهة المدرسية والتعالم. ويبدأ بمقولة فوكو النظام المعرفى ترجمة للمصطلح اليونانى επιδτεμή وهى بنية لاشعورية. وهو ما يعادل "اللاشعور المعرفى" عند بياجيه. المدخل النظرى كلـه يعتمد على الوافد والموضوع موروث. وهذا مـا يعـارض محاولات التاريخ للثقافة العربية بالقرون أو الأسرة الحاكمـة أو الدول[٢].

ويفرض هذا التحليل قضية التحقيـب فـى التـاريخ والوعى التاريخى للشعوب، وتعـدد مسـارات التـاريخ أو وحدته. فيكتب تاريخ الثقافة العربية فى عصـرها الـذهبى الأول بالهجرى وفجأة يتحول فى آخـر عصـر الشـروح والملخصات وانتهاء بفجر النهضة العربية الحديثة بالميلادى. ويدل ذلك على أن التاريخ العربى لم يكتب بعد. يختلط فيـه

---

(١) السابق ص٦.

(٢) السابق ص٣٧-٥٤.

المعرفى بالأيديولوجى، "السانكرونى بالدياكرونى". تتـداخل الأزمنة فى وعينا الثقافى تجعل كتابة التاريخ العربى أمـرا صعبا خاصة وأن التاريخ الثقافى العربى الراهن زمن راكد. ويتداخل الزمان والمكان فيه، بين التواصل والانقطاع، بـين التفسير والتغيير. والحل هو دراسة ما هو حى فينا[(١)].

ونظرا لأن العقل هو المنتج الثقافى والعمل الفكرى فقد اعتنى بظاهرة التدوين، خاصة فى مجتمع أمى كـان تعلـم القراءة والكتابة فيه يهب الحرية. ويبدو ذلـك فـى "عصـر التدوين، الإطار المرجعى للفكر العربى"[(٢)]. ولا يعنى التدوين مجرد الكتابة بل التأصيل الأولى مثل "الرسالة" للشافعى التى وضع فيها علم الأصول، و"الإبانة" و"اللمع" اللـذان وضـع فيهما الأشعرى علم أصول الدين ونسق العقائد فيما سمى بعد ذلك "علم الكلام". ودون الخليل بن أحمد علـم العـروض، وسيبويه علم النحو. ودون الكندى رسالته إلى المعتصم بـالله

---

(١) "لقد فضلنا أن نحدد ونعرف العقل العربى من خلال ما هو حـى فيـه"، السابق ص٥٤.

(٢) تكوين الفكر العربى، ص٥٦-٧١. ويعادل هذا الفصل، فصل "التـاريخ" فى "من النقل إلى الإبداع"، المجلد الأول النقل، الجزء الأول "التـدوين"، الفصل الأول "التاريخ".

"فى الفلسفة الأولى"... الخ.

وقد تم التدوين بناء على عدة معايير: علـوم الأوائـل وعلوم الأواخر، علوم المتقدمين وعلوم المتـأخرين، علـوم العرب وعلوم العجم.

وتستعمل بعض الألفاظ الحديثة فى وصف التدوين مثل "العلمانى" و"العلمانيين" لوصف اتجاهات المؤرخين. وكـان من وجهة نظر السلطة. يبدأ المدون الخبر بلفظ "قال" إذا كان صاحب القول من كتاب السلطة وفقهاء السـلطان، الفرقـة الناجية. وبلفظ "زعم" إذا كان من المعارضة، الفرق الهالكة. ولم تشارك الشيعة فى التدوين إلا بعد تدوين أهـل السـنة. ويبدو هذا التحليل خارج الموضوع. تم التطرق إليه من قبل فى الدراسات العربية المعاصرة بالرغم من أهميـة بعـض التحليلات الخاصة بالزمن العربى واستعادة العصر الجاهلى وتدوينه من منظور الحقبة الإسلامية.

والخلاصة أن العقل العربى ليس مفهوما أيـديولوجيا، موضوعا للمدح أو الذم بل هو جملة المفـاهيم والفعاليـات الذهنية التى تتحكم فى رؤية الإنسان العربى. والثقافة العربية هى الإطار المرجعى له والتى تفتحت على الثقافات المغايرة

حولها عن طريق الترجمة.

والأعرابى صانع العالم العربى. واللفظ "الأعرابى" يتضمن تهكما وسخرية من البدوى الصحراوى المتنقل الرحل الأمى الذى لم يتمدن والذى مازال يتصور العالم كما عرفه قبل الإسلام وبعده أو ما يسمى بلغة العصر "العربى القبيح فى لندن". وجمعه "الأعراب لفظ قرآنى" يستعمل سلبا ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم**﴾. فالأعرابى هنا منافق أو على الأقل يفصل بين القول والعمل أو بين اللسان والقلب. العربى "حيوان فصيح"، والعربية جزء من ماهيته. فالعروبة ليست بأب أو أم إنما هى اللسان. وكل من تحدث العربية فهو عربى. فاللغة هى المكون الرئيسى للفكر كما لاحظ هردر الذى ربط بين خصائص اللغة وخصائص الأمة[1]. فاللغة التى تحدد القدرة على الكلام هى نفسها التى تحدد القدرة على التفكير. ومن ثم فإن مأساة العرب المحدثين، الحديث بالعامية ومحاولة التفكير بالفصحى أو الحديث بلغة أجنبية ومحاولة التفكير باللغة العربية. اللغة معجزة العرب. لذلك جاء القرآن

---

(١) السابق ص٧٥-٩٣.

معجزة بلغتهم وعلى طريقتهم. وتحال أعمال الخليل لإثبات هوية اللغة العربية شفاهة أولا ثم كتابة. ثم صب النحاة واللغويين كلام العرب فى قوالب منطقية تعكس صورا حية صوتية. فالأذن تستسيغ وليس العقل مما جعل بعض المستشرقين الحكم بأن "العرب ظاهرة صوتية". وهذا ما جعل العربى يميل إلى اللغة وليس إلى الفكر، إلى القديم وليس إلى الجديد[1].

والتشريع للمشرع أى سن القانون للتحكم فى عمل العقل. العقل حاكم ومحكوم. لقد تم تقنين الرأى فلم يعد حرا. والتشريع للماضى وترك الحاضر مما جعل الحضارة الإسلامية كلها حضارة فقه. فالفقه هو "أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو الذى يعبر عن أصالة المسلمين"[2]. ويعنى أصول الفقه للتمييز بين الفقه العملى (الفقه) والفقه النظرى

---

(١) "نعم، الجديد يشم... ويرمى فى المزبلة. والقديم مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا. ذلك هو القانون الذى حكم ويحكم تطور الأدب العربى بل والفكر العربى كله منذ عصر التدوين حتى اليوم"، السابق ص٩٢-٩٣، "الحكم على الجديد بما يراه القديم"، السابق ص٩٣.

(٢) وهذه هى الدعوى الرئيسية لمصطفى عبد الرازق فى "التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الإسلام" وليس بالضرورة هملتون، السابق ص٩٧.

(أصول الفقه) حتى يترك لليونان ميزة الفكر وحرية الـرأى. الفقه الافتراضى فقط هو الذى أصبح رياضة ذهنية وليس فقه "النوازل" بتعبير المغاربة. وكان الدافع عمليا وذلك من أجـل معرفة قدر المواريث وأوقات الصلاة وأصول المعـاملات. وعظمة "الرسالة " للشافعى وضع قواعد علم الأصول التـى تعادل قواعد المنهج عند ديكارت. ومع ذلك تصارع تيـاران الفكر الإسلامى كله، تيار يتمسك بالأصول أى النقل وتيـار آخر يتمسك بالرأى أى العقل. وهو الصراع الشهير بين أهل الأثر وأهل الرأى، بين أهل الحجاز وأهل العراق. وهذا مـا يسمى أزمة الأسس. لقد عاصر الشافعى الخليـل وسـيبويه. والثلاثة وضعوا القواعد، قواعد الفقـه، وقواعـد الشـعر، وقواعد النحو، وهو ما يعادل أرسطو فى المنطق كما لاحظ الرازى. والسلطة هى الأصل. سلطة الشـافعى الـنص[1]. ويعنى به البيان. ومن هنا نشأت مسألة علاقة اللفظ بالمعنى. وجه الشافعى العقل العربى إلى ربط الجزء بالجزء، والفرع بالأصل فى القياس أفقيا، وعموديا أى رأسيا بـربط اللفـظ

(١) وهو ما عرضه حامد نصر أبو زيد بعد ذلك فـى "الشـافعى وتأسـيس الأيديولوجية الوسطية"، دار سيناء، القاهرة ١٩٩٢.

الواحد بأنواع من المعانى، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ كما هو الحال فى علوم اللغة والكلام. والحقيقة أن الشـافعى ربط الجزء بالكل ورد الفرع إلى الأصـل ولـيس الجـزء بالجزء فهذا هو التمثيل. وليس الاتجاه أفقيا لأن الأصل ليس فى الماضى بل هو فى الذهن، القاعدة الأصولية المسـتقراة جزئيا أو المنصوص عليها كليا. كما أن ربط اللفظ بـالمعنى يدخل ضمن قواعد اللغة التى استعارها الكلام فـى أشـكال المجاز: الحقيقـة والمجـاز، الظـاهر والمـؤول، المحكـم والمتشابه، المطلق والمقيد، المجمل والمبين... الـخ. وهـو منطق الاشتباه فى كل لغة بناء على طبيعة اللغـة وتفـاوت الإفهام، لا رأسيا ولا أفقيا. صحيح أن الشـافعى كـان هـو المشرع الأكبر للعقل العربى. وكان العقل هو المشرع لـه. فى حين أن عند أبى حنيفة وأهل الرأى عامة كان المشـرع هو العقل. أبو حنيفة فى الشريعة كالمعتزلـة فـى العقيـدة. وصحيح أيضا أن الواقع الاجتماعى والسياسى دفع إلى ذلـك لاتساع رقعة البلاد المفتوحة وظهور مسائل جديدة تبـدو لا أصول لها بالإضافة إلى الصراعات السياسية بـين السـلطة ومعارضيها، كل يريد التشريع لصالحه. وشرع ابن قديبة فى

"الإمامة والسياسة" نفس الشئ عندما جعل الإمامـة الكبـرى سابقة يجب اتخاذها كنص. وعلى هذا الأساس قام الأشعرى أيضا بتقنين العقيدة معطيا الأولوية للـنص. وكـان الـنص مدعوما بقوة السلطان.

ويتجلى التشريع للمشرع أيضا فى القياس على مثـال سبق. وهو ليس القياس بل التمثيل. فالقياس رد الفرع إلـى الأصل فى حين أن التمثيل رد الجزء إلى الجزء. صحيح أنه يمكن المقارنة بين علمى الأصول، أصول الفقـه وأصـول الدين، و"الرسالة" للشافعى و"الإبانـة" للأشـعرى، ولكنهمـا علمان متمايزان، أصول الفقه لوضع أصول العمل، وأصول الدين لوضع أصول النظر. وهو ما أكمله المعتزلـة أيضـا بوضعهم "الأصول الخمسة" فـى مقابـل نظريـة "الـذات والصفات والأفعال" عند الأشاعرة. وقد قـام بـذلك باسـم الاعتزال الإمام الرسى فى رسائله فى التوحيد والعدل، ورد الفرع إلى الأصل، والاستدلال بالشاهد على الغائب فى "جليل المكلام" عند الأشاعرة، و"دقيق الكلام" عند المعتزلة[١].

واستمر فى نفس الطريق الحضرمى (ت ١١٧هـ ـ)

---

(١) تكوين العقل العربى ص١١٥-١٣١.

الذى كان أول من بعج النحو، ومد القياس، وشـرح العلـل. وكان شديد التجريد كما فعل الخليل (١٧٥هـ ـ) وسـيبويه (١٨٠هـ) قبل الشافعى. واستمر ذلـك عنـد بقطـرب (ت ٢٠٦هـ) تلميذ سيبويه فى "العلل فى النحو". وبلـغ الـذروة عند ابن الانبارى (٥٧٧هـ) فى "أصول النحو" و"الاغـراب فى جدل الاعراب" و"الإنصاف فى مسائل الخـلاف". وكمـا قال الكسائى "إنما النحو قياس يتبع". فالتعليل هو الجامع بين كل هذه المحاولات للتقنين والتقعيد والتنظير. كان النحو هو الأساس طبقا لقاعدة "تنزيل الفروع الفقهيـة علـى القواعـد النحوية"، أو الأصول "تنزيل القواعد النحوية على الأصـول الفقهية"، أو الكلام "تنزيل المفاهيم النحويـة علـى المبـادئ الكلامية" ثم تدور الدائرة "تنزيل المبـادئ الكلاميـة علـى القواعد النحوية" مما يدل على عقلية واحدة ورؤية واحـدة. ومن أتقن علما أتقن باقى العلوم كما صرح السكاكى.

قام النحو منذ البداية على القياس. وكان ذلك كله قبـل معرفة المسلمين بالقياس الأرسطى وسابقا لعصر الترجمـة. فالقياس كان من الموروث وليس من الوافد " قـس الأشـباه بالأشباه والنظائر بالنظائر".

إن القياس على مثال سبق طبقا لتعريف القياس، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة سواء لا يعنى ذلك استقالة العقل أو تقليد الماضى بل رد الفرع إلى الأصل، والجزء إلى الكل، والقضية الصغرى إلى القضية الكبرى كما هو الحال فى القياس التقليدى[1]. إنما الفرق أن الأصل فى القياس الشرع كل من كليات الشريعة، مستقرى من الجزئيات كنوع من الاستقراء المعنوى كما يقول الشاطبى أو الاستقراء الناقص فى المنطق الاستقرائى الحديث. فى حين أن الكبرى فى القياس التقليدى مجرد افتراض عقلى لم يتحقق من صحته فى الواقع المادى. والفرع فى القياس الشرع واقعة جديدة ليس لها أصل فى حين أن الصغرى فى القياس التقليدى جزء من كل، تندرج تحت الكبرى. والعلة فى القياس الشرعى لا تعرف من الأصل إلا بقواعد اللغة وفى الفرع إلا بالتجريب. أما الحد الأوسط فى القياس الصورى فمشترك بين الكبرى والصغرى فى الصياغة اللغوية وفى الذهن. لذلك فإن الحكم فى القياس الشرعى جديد فى حين ان القياس الأرسطى عقيم لتضمن

(١) السابق ص١١٥-١٣١.

الحكم فى الكبرى.

ويشير "المعقول الـدينى واللامعقـول العقلـى" إلـى الجوانب الإشراقية والصوفية فى التراث القديم ومصادره فى فارس وعند اليونان[1]. ويشمل جـانبين. المعقـول الـدينى العربى والموروث القديم. ففـى الخطـاب القرآنـى هنـاك المعقول واللامعقول. ويتمثل اللامعقول فى قصص الأنبيـاء وبداية الزمان والتاريخ مع كل دورة. وكانت الديانات قبـل الإسلام اليهودية والنصرانية والمجوسـية والصـابئة وبهـا عناصر لامعقولة ولازمانية. كانت المرجعيـة فـى حـوار الإسلام مع الديانات الأخرى الكون ونظامه، والقرآن وبيانه.

ويتضمن المعقول الدينى العربى، معرفة الله ووحدانيته والنبوة. يتحد بها اللامعقول الفعلى بـالرغم مـن غمـوض التعبير وفقدان البساطة فيـه. فهمهـا الأعرابـى بجاهليـة. والمفاهيم أجنبية مستقاة من "اليونان واللامعقـول" لـدودس. والمادة التاريخية من الشهرسـتانى وتسـرب الإسـرائيليات والمانوية وتاريخها والصابئة التى تقـول بـنفس المكونـات اللاعقلية فى المعقول الدينى، وجود إله صانع حكيم، يتقرب

(١) السابق ص١٣٤-١٥٩.

إليه بالمتوسطات، والقول بالتطهير، وإنكار النبوات. ويضم إليها المصدر اليونانى، الكتابات المنسوبة إلى هرمس بالإضافة إلى حكماء اليونان السبعة والشعراء ومتأخريهم مثل الشيخ اليونانى (أفلوطين) خاصة انباذوقليس بالتركيز على الألوهية ذاتا وصفاتا.

ويتم وصف العقل المستقيل فى الموروث العربى القديم إشارة إلى الهرمسية بعيدا عن وضعها فى المركزية الأوروبية. فلم تمت الثقافات العربية قبل الإسلام بل أصبحت إحدى مكوناتها مثل الهرمسية والبربرية والفارسية والهندية والنبطية بالإضافة إلى اليونانية. وقد انتشرت الهرمسية فى مدارس حران لدى الدوائر السريانية ولم تكن بعيدة عن أفلوطين قبل أن تتصوره المركزية الأوروبية مجرد شارح لأفلاطون فى الأفلاطونية المحدثة. والعودة إلى نصوص الهرمسية ودراستها والنقل منها كما فعل فيستوجيير أفضل مما يقال عنها(1).

ويستمر "العقل المستقيل فى الثقافة العربية الإسلامية" إشارة إلى الأفلاطونية المحدثة وجمعها بين تيارات شرقية

---

(١) السابق ص١٦٢-١٨٥.

متعددة بالإضافة إلى الإسرائيليات وعودا إلى الهرمسية مـن جديد. وقد انتهى ذلك كله إلى نسق فلسفى واحد، القول بإلـه واحد وترابط العالم العلوى بالعالم السفلى، ووجود سلاسـل أسباب غير منتظمة. وقد دخلـت الهرمسـية إلـى الثقافـة الإسلامية من باب العلم قبل دخولها من باب الفلسفة والدين. فى العلم بداية بخالد بن يزيد (ت ٨٥هـ) أول مـن اشـتغل بالعلوم خاصة الكيمياء والتنجيم والطب، ثم جابر بن حيـان ونظريته فى النفس وتصنيفه العلوم إلى علـم الـدين وعلـم الدنيا، وعلم الدين ظاهر وباطن وعلم عقلى هو علم الحروف وتحته العلم الطبيعى والعلم الروحانى وعلم المعانى، الفلسفى والإلهى، وبالتالى السماح لعلم النجوم وكـل علـوم السـحر والخرافة والطلسمات بالدخول فى المنظومة المعرفية. كمـا حضرت الهرمسية فى بعض مقالات الإسلاميين خاصة عند الغلاة من الخوارج والشيعة. وظهرت بشكل واضـح عنـد بعض الصوفية الأوائل مثـل هاشـ ـ ـم الكوفـ ـ ـى (ت ١٥٠هـ)، ثم ذى النون المصرى (ت ٢٤٥هـ)، واكتملـت فى "رسائل" إخوان الصفا. وبدرجة أقـل عنـد المحاسـبى

(٢٤٣هـ)، والجنيد (٢٩٧هـ)، والحلاج (٣٠٩هـ)[١].

والسؤال: كيف يستقيل العقل فى الموروث القديم وفى الثقافة العربية الإسلامية وهو أساس الاجتهاد فى أصول الفقه، والاستدلال فى علم الكلام. والدليل النقلى بمفرده لا يعطى إلا الظن ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة كما قال الايجى فى "المواقف"؟ وهو أول ما خلق الله فى الحديث القدسى الشهير[٢].فإذا كانت العقلانية من أرسطو، واللاعقلانية من الهرمسية، فماذا يبقى للعرب؟

ويرجع "تنصيب العقل فى الإسلام" إلى دخول أرسطو منظومة العلوم الإسلامية، وكما يبدو ذلك حتى فى "الملل والنحل" للشهرستانى، و"الفهرست" لابن النديم، ورواية حلم المأمون الشهير ونقاش مع أرسطو حول معنى الحسن والقبح. وهو حلم سياسى لإدخال علوم العجم على علوم العرب لتقوية الدولة ضد خصومها من الزنادقة والشيعة. اتجه المأمون إلى أرسطو كسلاح للمقاومة، وتم نقل العلوم

---

(١) السابق ص١٨٦-٢١٤.

(٢) "أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتى وجلالى ما خلقت إلى أعز منك".

اليونانية من خلال المترجمين. فنشأ فلاسفة مثل الكندى للرد على المانوية والمثنوية ونصرة المعقول الدينى العربى الموروث على الغنوص المانوى والعرفان الشيعى والتأويل الباطنى اعتمادا على المعقول، العقلى الوافد. واستمر الفارابى فى ذلك التيار تأييدا لدولة المعتصم. شرح المنطق الأرسطى ولخصه وعرضه. وجمع بين أفلاطون وأرسطو لإقرار وحدة العقل، وتنصيب العقل الكونى ضد النظام البيانى والأيديولوجى السنى من ناحية والنظام العرفانى الأيديولوجى الشيعى من ناحية أخرى[1].

وماذا عن الدعوى الأخرى التى يقال فيها أن أرسطو حجم وقنّن وقيد الدافع الحيوى العربى الذى تمثله الثقافة الإسلامية؟[2].

وتشير "أزمة الأسس... وتأسيس الأزمة" إلى أزمة

---

(١) السابق ص٢٢٠-٢٤٩.

(٢) هى دعوى شيدر فى كتابه "روح الحضارة العربية" والتى عرضها عبد الرحمن بدوى فى كتاب بنفس العنوان يحمل اسمه. فلا هو ترجمة ولا تأليف بل عرض. انظر دراستنا: مسيرة حياة وبنية عمل، عبد الرحمن بدوى فى عيد ميلاده الثمانين، قصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٧. وأيضا مطبوعات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

الفكر الإسلامى فى القرن الخامس الهجرى فى محاولات ابن سينا والغزالى والشيعة. والصدام بين البيان والبرهان ابتـداء من "البرهان فى وجوه البيان" لابـن وهـب الكاتـب قبـل المناظرة الشهيرة بين النحو والمنطق للسيرافى ومتـى بـن يونس. كما وضع ابن سينا تعارضاً بين منطـق الشـرقيين ومنطق اليونانيين. ونقض الغزالـى الفلسـفة فـى "تهافـت الفلاسفة" لصالح العرفان. وانتشرت الإسماعيلية والاتجاهات الباطنية، وظهر أبو حاتم الرازى (ت ٣٣٢هـ). وانضـمت مع الهرمسية لاختراق العقل العربى. فالتصوف والتشـريع يشتركان فى أصل واحد. كانت الشيعة أول من تهرمس فـى الإسلام. ووقع التصادم بين البيـان والبرهـان، والعرفـان والبرهان، والبيان مع العرفان. ومثّـل ذلك أبـو حامـد الغزالى (ت ٥٠٥هـ) بعد أن أوغل فى أعمـاق الهرمسـية بالرغم من "فضائح الباطنية" باعتبارها حركة سياسية ولـيس نظاما معرفيا(١).

وتشير "بداية جديدة... ولكن" إلى المحاولات الفلسـفية فى المغرب للخروج من نفق الهرمسية والتصوف والعرفان

---

(١) السابق ص٢٥٣-٢٩٠.

فى المشرق إلى رحابة البرهان، مع عرض اجتهادات ابـن حزم وابن باجه وابن رشد. واعتمادا على مقولـة "الـزمن السياسى الأيديولوجى"[1]. فالظاهرية عند ابن حـزم كانـت الحصن المنيع ضد تسرب الهرمسية والعرفـان وطغيانهمـا المطلق على العقل العربى. والعقل عند ابن رشد، المغربـى الأرسطى، كان سدا آخر حافظ على التمسك بالموروث الدينى العقلى فى الثقافة العربية. واستكملها ابن خلـدون آخـر مـا وصلت إليه العقلانية العربية من تماسك وصمود.

أما الخاتمة "العلم والسياسة فى الثقافة العربيـة" فهـى أقرب إلى المقال السيال المتدفق الخال من مراجعة الأدبيات، واقتباس النصوص، والإحالة إلى المصادر والمراجـع فـى الهوامش فى آخر الفصول[2]. وتتضمن دعوة إلى إعادة كتابة تاريخنا الثقافى من جديد دون هاجس إدعاء الجدة والأصـالة والسبق التاريخى. فإذا كانـت الثقافـة قـد انحـازت إلـى الأيديولوجى فإن العلم ند عن هذا الانحياز. العقـل العربـى يظهر فى تاريخ العلم العربى. وهى نفس النتيجة التى توصل

---

(١) السابق ص٢٩٥-٣٢٨.

(٢) السابق ص٣٣٢-٣٥١.

إليها "من النقل إلى الإبداع" فى تحليل النصوص التكوينية فى علوم الحكمة[1]. ومع ذلك ظل العلم العربى عند الخوارزمى والبيرونى وابن الهيثم وابن النفيس خارج الثقافة العربية دون أن يؤثر فيها. يتقدم العرب بالعقل. ويتأخر العـرب عنـدما يستقيل العقل. والبطروجى عالم الفلك الشهير فـى الأنـدلس (ت ٦٠١هـ) عرفته أوروبا، وكان وراء نهضتها الحديثـة فى علم الفلك. وهو ما يتفق مع التجربة الأوروبية فى بدايـة العصور الحديثة بالعلماء جاليليو وكبلر ونيوتن حاملين لواء عقلانية جديدة كانت أساس الرأسـمالية فيمـا بعـد. وهـو موضوع آخر حتّـم فى التراث والتجديد صـياغة الجبهـة الثانية "موقفنا من التراث الغربى"، لا يكـون فيـه الغـرب مصدرا للعلم أو نموذجا له بل موضـوعا للعلـم ونموذجـا منه[2].

وتظهر عناصر الربط فى آخر الفصول للتأكيد علـى الوحدة العضوية للكتاب حتى لا يبدو مفككا متناثرا متجزءا.

---

(١) من النقل إلى الإبداع، المجلد الثانى: التحول، الجـزء الثالـث التـراكم، الفصل الثالث: الإبداع الخالص.

(٢) "وبعد فقد كدنا أن نخرج عن موضوعنا إن لم نكن قـد خرجنـا بالفعـل"، تكوين العقل العربى ص٣٥١.

وقد يكون فى أولها أيضا أو فى وسـطها[1]. كثرتهـا دالـة

---

(١) فى البداية: "إنه نفس السؤال الذى اعترضنا فى مستهل هذا الفصل والذى نجد أنفسنا من جديد مضطرين رغم التوضيحات السابقة بل بسبب منها إلى تأجيل الجواب عنه إلى أن نستكمل العناصر الضرورية لذلك. ولعل الفصل التالى ما سيمكننا من إعادة طرح نفس السؤال بصيغة أخـرى، أشمل وأعمق"، السابق ص٣٤. "لقد قررنا فى عـدة قضـايا منهجيـة. وعلينا فى ختام هذا الفصل أن نمهد لاتخاذ قرار آخر، منهجـى كـذلك"، السابق ص٥٣. "ذلك ما سنقرر فيه فى الفصل التـالى"، السـابق ص٥٤. "اللحظة الأولى خصصنا لها هذا الكتاب الأول، واللحظة الثانية سـتكون موضوع الكتاب الثانى"، السابق ص٧١. "لقد تحدثنا عن البيان والعرفان وبقى دور البرهان، دور المنطق الأرسطى و"العقل الكونى" اليونانى فى الثقافة العربية الإسلامية وأشكال حضورهما فيها والمواقع التى احتلهـا داخلها. إنه موضوع الفصل التالى"، السابق ص٢١٤. "أشرنا فى المقدمة إلى صدرنا بها الفصل الثالث من هذا الكتاب"، السـابق ص٢٥٣. "لقـد سبق أن أبدينا هذه الملاحظة.."، السابق ص٢٥٣. "وكما أكّدنا ذلك فـى الفصل السابق"، السابق ص٢٥٤. "إن خاتمة الفصل السابق ..."، السابق ص٢٥٤.

فى الوسط: "فإلى هذا الإطار المرجعى يجب أن نتجه الآن"، السابق ص٦٢. "لنفحص إذن ملابسات هذا العصر ومنجزاته"، السابق ص٦٢. "لنجمل فى خاتمة هذا الفصل خلاصات= =الفصول الثلاثة الماضـية"، السابق ص٧٠. "سؤال تتطلب الإجابة عنه تحقيق مزيد من التقدم علـى دروب بحثنا ولذلك نؤجله إلى مرحلة لاحقة. أما الآن فلنتجه باهتمامنـا

بطبيعتها. وإيراد معظمها يدل على أهميتهـا فـى مكانهـا

إلى ميدان آخر من ميادين الثقافة العربية الإسلامية التى اعتمدت نفـس الطريق (القياس) وسيلة فى الإنتاج النظرى والبناء المعرفـى"، السـابق ص١٢٣-١٢٤. "وإذن فقد سكتنا فى الفصول الثلاثـة الماضـية عـن محددين أساسيين من محددات العقل العربى، المعقول الدينى العربى من جهة، والموروث القديم من جهة أخرى. والواقع أن سكوتنا عن الجانب الأول كان بسبب اضطرارنا إلى السكوت مؤقتا عن الجانب الثانى لأنـه لم يكن من الحكمة دمجهما فى خطاب واحد يشمل فى ذات الوقت منهج البحث فى العلوم العربية الإسلامية. صحيح أن هذه الجوانـب الثلاثـة متداخلة، يحدد بعضها بعضا مما يجعل منها كلا واحـدا، ولكـن الكـل موضوع الخطاب يتجزأ ضرورة حين الخطاب. لنواصـل إذن خطابنـا عن هذا الكل على مراحل حتى إذا انتهينا من إبراز لحمة وحدته عـدنا إلى الكلام عنه ككل. فحينئذ وحينئذ فقط يكون ذلـك ممكنـا"، السـابق ص١٣٥. "ونحن نعتقد أنه لابد من إضافة علامتين أخـريين سـبق أن أبرزناهما فى الفصل السابق..."، السابق ص١٩٣. "ومع ذلـك فـنحن مضطرون أمام الحقائق التاريخية إلى التعرض للعاصفة آملين أن نتمكن من جعلها تخمد من تلقاء نفسها شيئا فشيئا مع الخطوات التى نقطعها فى هذا الفصل والفصل الذى يليه"، السابق ص٢٢١. "أوضحنا فى فصل سابق"، السابق ص٢٢٤. "كان الحديث فى الفقرات الماضـية يـدور حـول..."، السابق ص٢٧٥. "لقد أشرنا فى الفصل الثانى.."، السابق ص٣٢٢. "لقـد سبق أن تعرضنا إلى هذه المسألة"، السابق ص٣٣٦. "لقد سبق أن صنفنا"، السابق ص٣٣٨.

ووظيفتها فى إبراز الخيط القائد بعد أن تـاه وسـط الركـام الضخم من تحليلات الأعمال الثقافية[1]. ويستمر نفس الخيط فى أول الفصل التالى، الفصـل السـابع "المعقـول الـدينى واللامعقول العقلى" بإعادة بيان ما تم فى الفصـول الثلاثـة السابق[2]. وقد تصل فقرات الربط إلى تلخيص كامل للمسار

(١) فى النهاية: "عندما تعرضنا فى الفصل السابق..."، السابق ص٣٧. "ولكن الغزالى لم يكن البداية ولا النهاية. إن زمن العقل العربى زمن متمـوج. فلنقلب الصفحة لنرى صفحات أخرى"، السابق ص٢٩٠. "لنقف عند هذه النقطة ولنلق نظرة إجمالية على ما أبرزناه وما سكتنا عنه خلال رحلتنـا مع العقل العربى فى تكوينه قبل الانتقال إلى تحليل بنيته وفحص آليتـه ومقولاته ورؤاه"، السابق ص٣٢٨.

(٢) "عرضنا فى الفصول الثلاثة الأخيرة لتكوين العقل العربى داخل الـدائرة العربية الإسلامية المحض، دائرة البيان العربى كما قننته وكرسته علوم اللغة وعلوم الدين. وفى جميع تلك الفصول، وخلال جميع المراحل التى قطعناها حتى الآن، على طريق تحديد مكونات العقل العربى داخل هـذه الدائرة، انصرفنا باهتمامنا كله إلى الناحية الابيستيمولوجية المحضة أى إلى آلية التفكير وطريقة الإنتاج النظرى فى العلوم العربية الإسـلامية، ساكتين هكذا عن مضمون الفكر، مضمونه العقلانى فى هـذه العلـوم، وبكيفية خاصة فى علم الكلام الذى كان بحق أهـم وأوسـع المجـالات الحيوية لما دعوناه "بالعقلانية العربية الإسلامية"، وبعبارة أخرى قصيرة لقد تحدثنا فى الفصول الثلاثة السابقة عن الفعل العقلى فى البيان العربى وسكتنا تماما عن ما به تتحدد المعقولية فى هذا البيان"، السابق ص١٣٤.

للقسم أو الفصل قبل الانتقال إلى قسم أو فصل آخر. وذلـك مثل نهاية الفصل السادس "التشريع للمشرع.. القياس علـى مثال سبق". وهو تلخيص واضح يكشف مسار الفكر والخيط القائد بعد أن طواه النسيان وسط الركام الضخم مـن تحليـل الأعمال اللغوية والكلامية والفقهية والفلسفية والصوفية عندما ما يطغى أحيانا الأستاذ الجامعى على المفكر أو الباحث[1].

---

(١) "تناولنا فى الفصول الثلاثة الماضية دور الموروث العربـى الإسـلامى "الخالص" فى تكوين العقل العربى. فانتهينا فى الفصل الأول إلى إبـراز الطابع الحسى اللاتاريخى للنظرة التى تحملها معها اللغة العربيـة عـن العالم لكونها كانت ومازالت تجر معها عالم ذلك "الأعرابى" الذى كـان يعيش "ما قبل التاريخ" العربى، عالم "خشونة البداوة" و"سذاجة العروبـة" بتعبير ابن خلدون. أما فى هذا الفصل والفصل السابق له فلقـد اتجهنـا باهتمامنا إلى الأعمال الكلية العربية الأصلية والأصيلة، إلى النحو والفقه والكلام والبلاغة، باحثين فيها عن طبيعة الفعل العقلـى الـذى يؤسـس الإنتاج المعرفى فيها. وبإمكاننا الآن أن نؤكد أن الخطاب العربـى فـى المجالات المعرفية المذكورة - على الأقل- يؤسسه فعل عقلى واحد أى آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما: إنـه القيـاس بتعبير النحاة والفقهاء أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيـين. إن هـذا يعنـى أن هنـاك قاعـدة base ابستمولوجية واحدة، ولنقل نظاما معرفيا واحدا، تؤسس الإنتاج النظـرى فى العلوم العربية الإسلامية. ربما أن هذا النظام المعرفى يقـوم، كمـا

وفى آخر "تكوين العقل العربى" يعلن عن بداية "بنيـة العقل العربى" حتى تظهر وحدة المشروع بالرغم من تعـدد أجزاءه[1].

وبتحليل للفهرس العام لأسماء الأعـلام والطوائـف

أوضحنا ذلك من قبل، على ربط فرع بأصل، أى على نفس الآلية التـى تؤسس البيان العربى (التشبيه)، فإننا سندعوه: النظام المعرفى البيـانى. أما طبيعة هذا النظام البيانى كفعل عقلى، أما طبيعة الرؤية التى يكرسها، أما علاقته مع النظم المعرفية الأخرى التى قد تكـون الثقافـة العربيـة عرفتها فذلك ما سنعالجه فى الجزء الثانى من هذا الكتاب. أما الآن وقـد انتهينا من فحص طريقة الإنتاج النظرى فى الموروث العربى الإسلامى "الخالص" فلنلق نظرة على مضمون "المعقولية" فيه. وسيكون ذلك طريقنا إلى "الموروث القديم" الذى ورثته الثقافة العربية عن الحضارات السابقة لنتعرف على شكل أو أشكال حضوره فيهـا ونـوع النظـام أو الـنظم المعرفية التى كرسها داخلها"، السابق ص١٣١.

(١) "لنختم إذن بالتذكير بأننا قد انتهينا من دراستنا لمكونات العقـل العربـى داخل الثقافة العربية إلى التمييز بين ثلاث نظم معرفية، يؤسس كلا منها آلية خاصة فى إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم، وينتج عنهـا من رؤى خاصة كذلك. والخطوة التالية التى تنتظرنا هى تحليـل هـذه النظم المعرفية الثلاثة، وفحص آلياتها ومفاهيمهـا ورؤاهـا، وعلاقـة بعضها ببعض مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربى كما تكـون فـى عصر التدوين، وكما استمر إلى اليوم. ذلك هو موضوع الجزء الثـانى من هذا الكتاب"، السابق ص٣٥١.

والمصادر دون الموضوعات يظهر حضور أرسطو الطاغى، ممثل العقلانية فى تاريخ البشر، وكأن العقل وافد أكثر من موروثا. يتلوه الغزالى ممثل اللاعقلانية، ثم الفارابى ممثل الأرسطية، ثم الشافعى واضع علم الأصول، ثم ابن سينا ممثل النسق التلفيقى بين العقل والإشراق، ثم الشهرستانى مؤرخ الملل والنحل، ثم ابن خلدون أهل المغرب والمشرق، ثم ابن النديم السلفى والمؤرخ، ثم ابن حزم ممثل الظاهرية أهل العقلانية، ثم ابن رشد والكندى ممثلا العقلانية فى المغرب والمشرق[1]. ثم يتداخل الأعلام بين الفلاسفة

---

(١) أرسطو (٦١)، الغزالى (٤٥)، الفارابى (٤٢)، الشافعى (٣٩)، ابن سينا (٣٥)، الشهرستانى (٣١)، ابن خلدون (٢٩)، ابن النديم (٢٨)، ابن حزم (٢٧)، ابن رشد، الكندى (٢٦)، المأمون (٢٥)، محمد الرسول (٢٣)، الأشعرى (١٧)، الخليل بن أحمد (١٥)، متى بن يونس (١٤)، جعفر الصادق (١٣)، جابر بن حيان (١٢)، السيرافى، على (١١)، ابن تومرت، القفطى، صاعد الأندلسى (١٠)، ابن تيمية، المتوكل، أبو حنيفة، الجاحظ (٩)، ابن حنبل، ابن باجه، التوحيدى، البيرونى، الجنيد (٨)، مالك، المحاسبى (٧)، ابن الانبارى، ابن المقفع، الباقلانى، الحلاج، المهدى، المنصور، المسيح، المسعودى، المعتصم، خالد بن يزيد، نظام الملك (٦)، إبراهيم (النبى)، ابن جنى، ابن الهيثم، أبو بكر، أبو الخطاب، عبد القاهر الجرجانى، أبو بكر الرازى، سيبويه، عمر، الكرمانى، المبرد

والصوفية والنحاة والفقهاء والمتكلمين والخلفاء والأئمة. فمن المتكلمين الأشاعرة: الأشعرى، الباقلانى، الجـوينى. ومـن المعتزلة: الجاحظ، واصل، عبد الجبار، الحسـن البصـرى. ومن الفلاسفة: متى بن يونس، جابر بن حيان، ابـن باجـه،

---

(٥)، ابن أبى أصيبعة، ابن الأثيـر، ابـن عربـى، حسـن الصـباح، الخوارزمى، شمس الدين، الذهبى، الكلاباذى، المبشر بن فاتك، المهـدى المنتظر، واصل، يحيى بن عدى (٤)، ابن خلكان، ابـن طفيـل، ابـن عباس، ابن مسرة، ابن وهب، أبو يعلى الحنبلى، إدريس (النبى)، اسحق بن حنين، ذو النون المصرى، الإمام الرسى، السجزى، السجستانى (أبو سليمان)، السكاكى، السيوطى، عثمان، على الرضـا، الفخـر الـرازى، القاضى، عبد الجبار، الخليفة المستنصر، معاوية، موسى النبى، النسـفى (أبو عبد الله)، النظام، الهادى (٣)، ابن اسحق، ابن برجان، هشـام بـن الحكم، ابن رشيق، ابن السراج، ابن عبد المؤمن، ابن الفرات، ابن قتيبة، ابن بونخت، أبو يوسف، أحمد بن عبد الله (الإمام)، زكى الأرسـوزى، إسماعيل بن جعفر (الإمام)، الأفغانى، الأوزاعى، البسـطامى، الحسـن البصرى، البطروجى، أبو زيد البلخى، البونى، حنين ابن اسـحق، أبـو حاتم الرازى، سفيان الثورى، سلمان الفارسى، السهروردى، الشـيبانى، نصير الدين الطوسى، عائشة، العباس، عبد الرحمن الناصر، عبد الله بن ميمون، عبد المؤمن بن على، العلاف، الكرخى، الليث، محمد المبـارك، المعتضد، المعتمد، المغيرة البجلى، المنصور بن أبى عامر، الناصر بن يعقوب، نصر بن أحمد، النيسابورى، هشام المؤيد، الواثق، يوحنـا بـن جيلان.

التوحيدى، البيرونى، الرازى، يحيى بن عدى، ابن طفيـل. ومن الصوفية: الجنيد، المحاسبى، الحـلاج، ابـن عربـى، الكلاباذى، ابن مسرة، ذو النون، البسطامى، السـهروردى. ومن العلماء: خالد بن يزيد، ابن الهيثم، الخوارزمى. ومـن الفقهاء: ابن تيمية، أبو حنيفة، ابـن حنبـل، مالـك. ومـن المؤرخين: القفطى، صاعد ابن أبى أصيبعة، ابن قتيبة. ومن النحاة: السيرافى، ابن جنى، عبد القاهر الجرجانى، سيبويه، السكاكى. ومن الأئمة: جعفـر الصـادق، ابـن تـومرت، الكرمانى. ومن الخلفاء: المأمون، المتوكل، المستنصر. ومن الصحابة: على، عثمان، أبو بكر، وعشـرات آخـرين مـن الأعلام يذكر كل منها مرة واحدة.

ومن الطوائف يتقدم الشيعة ممثلـو اللاعقلانيـة، ثـم المعتزلة ممثلو العقلانية ثم يتوالى أنصار اللاعقلانيـة عنـد الإسماعيلية والباطنية والمتصوفة والمانوية والصابئة وإخوان الصفا والحكماء السبعة والغنوصيون والإشراقية والعرفانيين بوجه عام. ثم يتوالى أنصار العقلانية عند الظاهرية والحنفية والأرسطية وأهل الرأى. ومن الفرق يتقدم أهل السـنة ثـم الأشاعرة والأشعرية وأهل الحـديث والجهميـة والخـوارج

والماتريدية. ومن الفرق غير الإسلامية الصـابئة واليهـود والمجوس والبراهمة[1].

ومن أسماء المؤلفات يتقدم "الفهرست" من أجل تقسـيم العلوم، ثم "نحن والتراث" البيان النظرى لمشروع "نقد العقل العربى"، ثم ابن خلدون الذى يمثل طريق الخلاص، ثم "الملل والنحل" المصدر الأول للفرق الإسلامية، ثم "تهافت الفلاسفة" لهدم العقل، ثم "الرسالة" لتقنين العقـل. ثـم تظهـر كتـب

---

(١) الشيعة (٤٨)، المعتزلـة (٤٥)، الإسـماعيلية (الإسـماعيليون) (٣٢)، المتكلمون (٣١)، أهل السنة (٢٩)، الباطنيـة (٢٦)، الصـوفية (٢٥)، المانوية (٢٢)، الأشاعرة، الفقهاء (٢٠)، الصـابئة، المتصـوفة (١٩)، النحاة، إخوان الصفا، الحكماء السبعة (١٦)، الغنوصـية (الغنوصـيون) (١٣)، العباسـيون (١٢)، اليونـان، الأشـعرية، المستشـرقون (١١)، الفاطميون النصارى (١٠)، الأمويون، الظاهرية، اليهود (٩)، المجـوس (٧)، الحنفية، النصرانية الإشراقية، الفرس، أهل الحـديث، اليهوديـة، الروافض (٦)، الأرسطية، الجهمية، الزنادقة (٥)، البراهمة، البويهيون، عرب الجاهلية، العلويون، المجوسية، المناطقة، المشـرقيون، المشـبهة، المشاؤون (٤)، أهل الرأى، الحشوية، الحموديون، الحنابلـة، الحنيفيـة، الخلفاء الراشدون، الرواقيـون، الـروم، الهنـود، المجسـمة، قـريش، الزرادشتية (٣)، الأئمة المستورون، الأتـراك، البرامكـة، الخـوارج، السلوقيون، الشعراء الجاهليون، العرفانيون، الماتريديـة، المرابطـون، المغتسلة، المغربيون، المندائيون.

الأشاعرة مثل "الإبانة". ثم تكثر كتب التصوف مثل "إحيـاء علوم الدين"، "الرعاية لحقوق الله"، "التعرف لمـذهب أهـل التصوف"، "جواهر القـرآن"، "الطواسـين"، "المنقـذ مـن الضلال". ثم تظهر كتب التاريخ المساندة مثل "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" و"الإمامة والسياسة"، و"مروج الذهب"[(١)].

ومن اليونان تتقدم مؤلفات أرسطو علـى الإطـلاق: الأورجانون، تفسير السماع الطبيعى، السماء والعالم، الكـون والفساد، ما بعد الطبيعة، النفس. ومن أفلوطين التاسـوعات، ثم أفلاطون وهرمس وفيثاغورث ومعظم التيارات الغنوصية، ثم فيثاغوس ونومينوس الأفامى، ثم أفلوطين، ثم سقراط، ثـم انكاجوراس وأنبادقليس وبطليموس وطاليس، ثـم جـالنيوس

---

(١) الفهرست (١٤)، نحن والتراث (٩)، مقدمة ابن خلدون، الملـل والنحـل (٨)، تهافت الفلاسفة، الرسالة (٦)، الإبانة، إحياء علوم الدين، طبقـات الأمم، كتاب البرهان (٥)، إخبار العلمـاء بأخبـار الحكمـاء، الإمتـاع والمؤانسة، الرعاية لحقوق الله، الفصل فى الملل والأهواء والنحـل (٤)، إحصاء العلوم، الاغراب فى جدل الاعراب، الإمامة والسياسة، التعـرف لمذهب أهل التصوف، جواهر القرآن، الخصائص، الشفاء، الطواسـين، فضائح الباطنية، كتاب العين، لسان العرب، مروج الذهب، معيار العلم، منطق المشرقيين، المنقذ من الضلال (٣)، وعشرات أخرى من المصادر الرئيسية يذكر كل منها مرتين (٣٦)، أو مرة واحدة (١٠٥).

وديموقريطس[1]. ومن الطوائـف تتقـدم الهرمسـية علـى الإطلاق، ثم الأفلاطونية المحدثة، ثم الفيثاغوريـة الجديـدة والقديمة، ثم الأرفيوسية[2].

ومن أعلام الغرب الحديث يتقدم ديكارت، ثم جـاليليو وكانط، ثم هيجل ونيوتن ولالاند، ثم اسبينوزا، ثـم هـردر ومالبرانش وكبلر وبيكون وليبنتز وكلـود ليفـى شـتراوس وهيزنبرج وهيوم ويـونج[3]. ومـن المؤلفـات الغربيـة: "التأملات"، "نقد العقل الخالص".

---

(١) أرسـطو (٦١)، أفلاطـون (٢١)، هـرمس (١٥)، فيثـاغورس (١٠)، نومينوس الأفامى (٩)، أفلوطين (٧)، سقراط (٥)، الإسكندر المقدونى، انكسـاجوراس، أنبـادقليس، بطليمـوس، طـاليس (٤)، الإسـكندر الأفروديسى، عاذيمون (٣)، أبولونيوس، اسطانس، أمونيوس سـاكاس، طيماوس (٢)، أبقراط، أبولوبيخيس، أبولودور، السيبياد، يـامبليخوس، أنتيجوس، انكسيمانس، ايبيفانيوس، بروقلس، بوزيونيوس، ديموقريطس، جالينوس، هوميروس، هيبروقليس (١).

(٢) الهرمسية (٨٠)، الأفلاطونية المحدثة (٢٨)، الفيثاغورية الجديدة (١٠)، الفيثاغورية (٢)، الأرفيوسية، الإمبيدوقلية المحدثة، الأيونيون (١).

(٣) ديكارت (٩)، جاليليو، كانط (٦)، هيجل، نيوتن، لالاند (٣)، اسـبينوزا (٢)، فرويد، كبلر، مالبرانش، هردر، بيكـون، ليبنتـز، كلـود ليفـى شتراوس، هيزنبرج، هيوم، يونج، فوكو، فون همبولت، آدم شاف (١).

بل يعتمد "تكون العقل العربى" على الدراسات الثانوية المعاصرة التى تعتبر فى قيمتها أقل من المصادر الأصـلية، ولا يعتمد عليها إلا طلاب الدراسات العليـا بـالرغم مـن اجتهادات أصحابها[1].

كما يعتمد على كثير من دراسات المستشرقين، وهـى موضوع دراسة وليست دراسة لموضوع، تكشف عن عقلية المستشرق أكثر مما تكشف عن موضوع دراسة. ومنهم من

(١) مثل أحمد أمين (٨)، عبد الرحمن بدوى، كامل مصـطفى الشـيبى (٤)، محمد عبد الهادى أبو ريدة، محمد أبو زهرة (٢)، أحمد شـاكر، أحمـد الشرباصى، محمد جلال شرف، جميل صليبا، عمار طالبى، محمد أحمد عبد العزيز، عبد القادر عطا، محمد عمارة، محمد عيد ـ، عادل عـوا، كامل عياد، مصطفى غالب، محمد غلاب، ماجد فخرى، عبـد الحلـيم محمود، فوقية حسين، مصطفى عبد الرازق (٣)، إمـام عبـد الفتـاح، عثمان أمين (٢).

ومن الدراسات: تاريخ الفلسفة الإسلامية (٤)، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، تاريخ الفلسفة اليونانية (٢)، تاريخ الفلسفة فـى الإسـلام، تاريخ الفلسفة الحديثة، تاريخ المذاهب الفقهية، دراسات فـى التصـوف الإسلامى، الفكر العلمى الحديث، فلسفة الفكـر الـدينى بـين الإسـلام والمسيحية، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، القرامطة، الـوجيز فـى الحقوق الرومانية وتاريخها.

عليه علامات استفهام كبيرة مثل برنار لويس[1].

٥- بنية العقل العربى.

وينقسم الجزء الثانى "بنية العقل العربى" إلـى ثلاثـة أقسام "البيان" و"العرفان" و"البرهان"، بالإضافة إلى قسم رابع هو "تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس". أكبرها "البيـان"، الجاحظ وعبد القادر الجرجانى. وتظل عبقرية العـرب فـى الشعر. وأصغرها "البرهان". وهو أضعف جزء فـى بنيـة الثقافة العربية[2]. و"البيان" هـو أكثـر الأقسـام فصـولا، وأصغرها "البرهان"[3]. وفى البيان تتكرر عناوين الفصـلين الأول والثانى "اللفظ والمعنى"، والثالـث والرابـع "الأصـل

---

(١) مثل: جيب هاملتون، هنرى كوربان (٧)، ماسنيون (٦)، فرانسوا زبال، ستانلى لينبور، مايرهوف (٣)، فكتور شاخت، ماكسيم رودنسـون، آدم ميتز، نيكلسون (٢)، آدمز، اشتينشـنيدر، ديبـور، ارنسـت رينـان، سالومون، إدوارد سابير، فرانسوا فيت، برنار لويس (١).

(٢) البنيان (عدد الصفحات) (٢٣٦)، العرفان (١٣٠)، البرهان (٧٠)، تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس (٩٠).

(٣) البيان (عدد الفصول) (٦)، العرفان (٤)، البرهـان (٢)، تفكـك الـنظم ومشروع إعادة التأسيس (٢).

والفرع"، والخامس والسادس "الجوهر والعرض". وفى كل فصل موضوع واحد يأخذ رقم (١)، وموضوع واحد فى الفصل الثانى فى موضوع آخر ويأخذ رقم (٢). هذا بالإضافة إلى مدخل: ما البيان؟ وخاتمة البيان، أصوله وفصوله. وتبدو فيها البنية الثنائية اليونانية التى استعارتها الثقافة العربية الإسلامية للتعبير بها عن ثنائياتها الدينية. فلا فرق فى البنية بين الثنائية اليونانية الوافدة: الجوهر والعرض، العلة والمعلول، الكيف والكم، السكون والحركة، الصورة والمادة، والثنائية الدينية الموروثة: الله والعالم، الخالق والمخلوق، النفس والبدن، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، اليقين والظن، الآخرة والدنيا، الجنة والنار، الثواب والعقاب، الإيمان والكفر، الهداية والضلال، الإسلام والجاهلية، الملاك والشيطان ...الخ.وهى ثنائيات معرفية ووجودية وأخلاقية واجتماعية مازالت مؤثرة حتى الآن[1].

---

(١) وهى موجودة عند أبى الأعلى المودودى وسيد قطب. انظر دراستينا: أثر أبى الأعلى المودودى على الجماعات الدينية المعاصرة، أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة، الدين والثورة فى

ويحدث نفس الشىء فـى القسـم الثـانى "العرفـان". الفصلان الأولان لهما نفس العنوان "الظاهر والباطن"، وفـى كل منهما عنوان واحد مختلف، فى الفصل الأول، الحقيقـة بين التأويل والشطح وتأخذ رقم (١)، وفى الثانى "المماثلة أو القياس العرفانى" وتأخذ رقم (٢). والفصلان الثالث والرابـع أيضا لهما نفس العنوان "النبوة والولاية". وفى كـل منهمـا عنوان واحد، الثالث "العرفان الشـيعى والـزمن الـدائرى"، ويأخذ رقم (١)، والرابع "العرفان الصوفى والزمان المنكسر" ويأخذ رقم (٢). هذا بالإضافة إلى مدخل "مـا العرفـان؟"، وخاتمة "العرفان: المماثلة والأسطورة".

وفى القسم الثالث، وهو الأهم كيفا والأصغر حجمـا. تتكرر بعض ثنائيات القسمين الأوليـين مثـل "المعقـولات والألفاظ". وهى أقرب إلى ثنائيات البيان. و"الواجب والممكن والنفس والمعاد" أقرب إلى ثنائيات العرفان. بالإضـافة إلـى مدخل "ما البرهان؟" وخاتمة "البرهان.. فـى خدمـة البيـان والعرفان".

مصر، جـ٥ الحركات الدينية المعاصرة، مـدبولى، القـاهرة ١٩٨٨، ص١٢٣-٣٠٠.

وتحت العنوان الرئيسى "بنية العقل العربى" يضاف عنوان فرعى "دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية". وهو عنوان دال على منهج الجزء الثانى وموضوعه، المنهج التحليلى النقدى دون الإعلان صراحة عن المنهج البنيوى فى حين أن "نظام المعرفة" مصطلح بنيوى.

وتميل البنية إلى التكوين. فالبنية الثلاثية إنما هى اكتشاف من خلال التكوين بعد أن طال سكوت العقل عن نفسه[1].

وجعل هذا التكوين الثلاثى للعقل العربى، البيان، العرفان، البرهان هو نفسه بنية العقل العربى يوحى بأن العقل العربى نتاج تاريخى صرف. وهنا يتم التضحية بالبنية لصالح التاريخ. ويتم أسر العقل العربى فى حتمية التاريخ. ومن ثم يصعب على العقل العربى أن يتحرر من ذاته طالما أنه تاريخ، خارج نطاق الحرية. وفى حالة عدم تطابق البنية مع التاريخ فإنه يتم التعسف مع التاريخ لصالح البنية. فالبنية حكم مسبق، ثابت لا يتغير. والتاريخ هو المادة التى يمكن

---

(١) بنية العقل العربى ص٩-٤١/١٠.

انتقاء منها ما يتفق مع البنية، وتـرك مـا لا يـدخل فيهـا. ويستطيع باحث آخر ببنية أخرى أن يجد مادة تمـلأ بنيتـه، يترك مادة أخرى لا تدخل فيها.

هذه البنية الثلاثية الشهيرة، البيان، العرفان، البرهـان التى تصف مراحل تكوين العقل العربى وبنيته فى آن واحد. بنية ثابتة جامدة قد لا تصدق على مراحل التاريخ المختلفـة التى يتداخل فيها البيان والعرفان فى وقت واحد. ففى مرحلة البيان، القرنان الأول والثانى، ظهر أوائل المعتزلة عمرو بن عبيد، والجعد بن درهم، ومعبد الجهينى وواصل بن عطـاء والحسن البصرى يمثلون البرهان أى استعمال العقـل فـى البرهان. كما ظهر العرفان عند العبـاد والزهـاد والنسـاك والبكائين والصوفية الأوائـل، الحسـن البصـرى ورابعـة العدوية، فى القرن الثانى.

وفى مرحلة العرفان، القرنان الثالث والرابع، ازدهـر الفكر الاعتزالى عند أبى الحسـين البصـرى والجبـائيين، والجاحظ والنظام، والعلاف. كما ظهر الفلاسـفة، الكنـدى والرازى والفارابى. وتأسس علم الأصول عنـد الشـافعى. وظهر الأصوليون الأوائل خاصة الأحناف عند الجصـاص

والبزدوى والدبوسى. واستمر البيان عند الشعراء العرب قبل المتنبى، وعند بعض النحاة واللغويين وأهل البيان.

وفى مرحلة البرهان، القرنـان الخـامس والسـادس، استمر البيان عند المتنبى والشعراء فى عصـره. وازدهـر العرفان وبلغ ذروته عند الغزالى وابن الفارض والسهروردى وابن عربى. وازدهرت مدرسة ابن مسرة فى الأندلس.

يبدو أن العشق العارم للبنيـة غلـب علـى التحليـل التاريخى الدقيق. وهذا ليس عيبا فى البنية، ولا ميزة للتحليل التاريخى، بل هى طبيعة المناهج التى لكل منهـا مميزاتـه وعيوبه. ولا يوجد منهج واحد خال من العيوب بما فى ذلـك المنهج التكاملى.

لذلك يغيب أحيانا الفهرس التفصيلى للمواد التى تضع العناوين الجانبية تحت العناوين الرئيسية حفاظا على البنيـة الكلية التى قد لا تتفق مع الأجزاء والتفصيلات. لذلك أتـت البنية تركيبا مصطنعا، لا تطابق الواقع التـاريخى. فـالواقع أكثر ثراء وغنى وحركة من البنية الصورية المحددة الثابتة. كما يصعب تحويل التاريخ إلى بنية دائما. ويصـعب أيضـا تحويل المواقف على عقل، والعقل إلى نص.

وهناك علم مميز لكل مرحلة فى التاريخ، ولكل جانب فى البنية. الأدب فى البيان، والتصوف فى العرفان، والحكمة فى البرهان. وهو تطبيق صورى. فالتصوف ليس فقط عرفانا بل هو بيان. وكثير من الصوفية كابن الفارض وابن عربى شعراء. والحكماء أيضا أهل بيان مثل أبى حيان التوحيدى، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وبعض العرفان به برهان مثل "حكمة الإشراق للسهروردى"، وكثير من الصوفية المتأخرين كانوا أقرب إلى الفلسفة الإلهية مثل عبد الحق بن سبعين. ليس الدين بيانا فقط بل يجمع بين البيان والعرفان والبرهان. وليس الكلام عرفانا بل هو أقرب إلى البرهان القائم على الأدلة النقلية والعقلية.

وليس البيان النحو والفقه والكلام والبلاغة[(١)]. فالنحو به مدرستان، مدرسة الأثر فى الكوفة، ومدرسة الرأى فى بغداد وهى أقرب إلى البرهان. والفقه ليس بيانا ولا عرفانا ولا برهانا بل هو مصالح الناس. والكلام ليس بيانا لأنه يقوم على البرهان خاصة فى الكلام الاعتزالى. واللفظ والمعنى مناقشة قديمة فى كل العلوم الموروثة يعاد إحياؤها من جديد.

---

(١) بنية العقل العربى ص١٣.

بلورها الأصوليون أخيرا فى رسم توضيحى[١].

وتحليل لفظ البيان تحليل لغوى مسهب قد يخرج عـن حد المطلوب[٢]. ومشتقات النحاة العرب لا شأن لها بمقولات أرسطو إلا عرضا. فى النحو مشتقة من اللغة، وعند أرسطو وصف للطبيعة[٣]. "نقد العقل العربى" يميل أكثر إلى متى بن يونس فى حين يميل "التـراث والتجديـد" إلـى السـيرافى المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو[٤].

ويتم التحول من نظام الخطـاب إلـى نظـام العقـل، والانتقال من وصف بنية اللغة إلى وصف بنيـة العقـل[٥]. وتعرض أعمال عبـد القـاهر الجرجـانى وابـن رشـيق والتوحيدى والخوارزمى والسكاكى والباقلانى وهو واضـع تعبير "نظام الخطاب".

---

(١) السابق ص٧٣-٧٤.

(٢) السابق ص١٤-٢٠.

(٣) السابق ص٥٠-٦٠.

(٤) انظر دراستنا: جدل الوافد والموروث، قراءة فى المناظرة بين المنطـق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم الفكر والـوطن، جـ٢ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القـاهرة ١٩٩٨، ص١٠٧-١١٨.

(٥) بنية العقل العربى ص٧٥-١٠٨.

ويمكن قراءة الشىء الواحد على وجهين. وليس علـى وجه واحد وهو الأقل شهرة والأكثر صعوبة فـى القبـول. الإجماع كسلطة السلف والإجماع كتشاور جماعى[1]. لـيس الإجماع فقط التفكير على أصل سابق لأن إجمـاع العصـر السابق غير ملزم للعصر اللاحق لتغير المصالح. ويتم تحليل الإجماع بهدف سلبى وهو تقويضه بحجج أشبه بحجج النظـام ضد الإجماع. الإجماع ليس استبدادا بل مشورة جماعية.

والقياس أيضا ليس ردة من الفرع إلى الأصل بل هـو اكتشاف العلة فى الفرع تجريبيا. والتعليل أسـاس القيـاس. وهو أقرب إلى المنهج التجريبى الجزئى منه إلـى المـنهج الاستنباطى الكلى. ولا شأن له بالوافد فى القياس الأرسـطى بل له جذوره فى الموروث فى الحديث الشهير مع معاذ وفى رسالة عمر "قس الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر". وقياس الغائب على الشاهد قياس إسلامى أصول وضـعه الفقهـاء والمهندسون فى الإلهيات، رد اللامرئى إلى المرئـى. وهـو قياس علمى أصيل ضد القياس الاستنباطى الصورى المجرد. بل لقد فصل المسلمون أنواع الأقيسة مثل قياس العلة، وقياس

---

(١) السابق ص١٠٩-١٣٥.

الدلالة، وقياس الشبه. وفصل الشاطبى فى تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط. وفصل غيرهم قياس العلة، وقياس الطرد، وقياس الشبه. وكل ذلك أقرب إلى البرهان منه إلى البيان. والكلام ليس فقط اللفظ والمعنى بل أيضا الشىء الذى يحيل إليه الكلام فى العالم الخارجى. فالقسمة ثلاثية: اللفظ والمعنى والشىء، وليست ثنائية فقط: اللفظ والمعنى[١].

وثنائية الجوهر والعرض، والمكان والزمان، ومشكلة السببية مشكلة طبيعية وليست لغوية أى برهانية وليست بيانية. وتستخدم كدليل طبيعى لإثبات وجود الله فى الكلام[٢]. وتحيل مشكلة الجوهر والعرض أيضا إلى مشكلة المعرفة، العقل والوجود ومشكلة الكليات[٣]. وهى مشكلة منطقية ميتافيزيقية برهانية لا شأن لها بالبيان. وتدخل بعض الموضوعات الإلهية داخل البيان مثل القول بالجوهر الفرد لإثبات قدرة الله[٤].

---

(١) السابق ص١٣٧-١٧٣.

(٢) السابق ص١٧٥-٢٠٥.

(٣) السابق ص٢٠٧-٢٣٧.

(٤) السابق ص٢٤٠.

ويستعمل مفهوم "جينيالوجيا" البيان فى الترجمة العربية الشهيرة الأصل والفصل، للانتقال من اللغة إلى السحر وقيافة الأثر والكهانة والعرافة. وهى موضوعات لا تتعلق باللغـة وحدها بل أيضا بالعرفان والبرهان اللاشعورى[1]. وما سمى بنية العقل مثل الظاهر والباطن هو فى الحقيقة بنية النص[2].

ويتم تحديد العرفان لغويا أولا، تحولا من أرسطو إلى هرمس، وكأن كلاً من البيان والعرفان لهما نموذج خـارجى فى الوافد وليس فى الموروث. والعرفـان ترجمـة للكلمـة المعربة "غنوص" أو "غنوصية"، تدل على وافـد خـارجى، وليست كلمة عربية أصيلة تدل على موروث داخلى. وتـُقدم ترجمة طويلة لرؤية هرمس وكل ما نشر مـن قبـل مـن الترجمات العربية القديمة عن هرمس، رؤيتـه وصـلاته[3]. والتصوف الذى يقابل العرفـان مصـدره داخلـى ولـيس خارجيا[4].

والظاهر والباطن، والحقيقة بـين التأويـل والشـطح

---

(١) السابق ص٢٣٩-٢٤٨.

(٢) السابق ص٢٤٨.

(٣) السابق ص٢٦٣.

(٤) السابق ص٢٥١-٢٧٠.

والتمايز بين الشريعة والحقيقة مادة مـن التصـوف عامـة والتشيع خاصة. والموضوع له ثلاثة مسـتويات: سياسـى مباشر، وأيديولوجى مذهبى، ودينى ميتافيزيقى. والشطح ناتج عن اتساع الرؤية وضيق العبارة[1].

ويحيل الظاهر والباطن أيضا إلى المماثلة أو القيـاس العرفانى. وهى الصورة الفنية التى تعبر عن معنى أو بلغـة التشيع الممثل والممثول. فالتشبيه قيـاس مجـازى. ومـادة التحليل مـن السـراج الطوسىوالقشـيرى وابـن عربـى انتقاء من باقى الأعمال الصوفية. ولا ضـير مـن إضـافة "البرهان فى علوم القرآن" للزمخشرى[2].

بل إن القياس أيضا فى الوجود، فى العرفان الشـيعى، والزمان الدائرى، وكما هو واضح فـى "رسـائل" إخـوان الصفا فى التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر وفى "علم الميزان" فى "راحة العقل" عند الكرمانى[3]. وتـُحلل أعمال القاضى النعمان. وربما يظهر العرفان فى قياس الولاية على النبوة. ومع ذلك يجمع الفصل بين العرفان والبرهان ولـيس

---

(١) السابق ص٢٧١-٢٩١.

(٢) السابق ص٢٩٣-٣١٥.

(٣) السابق ص٣١٧-٣٤٣.

عرفانا خالصا.

وفى العرفان الصوفى ينكسر الزمـان. وهـو تعبيـر مجازى. وهو زمان الغيبة والحضور، الصـحو والسـكر، زمان التقلب فى الأحوال والمقامات، الزمان النفسى أو زمان الأنفس[1]. ويتم تحليل أعمال ابن عربى الذى يجمـع بـين العرفان والبرهان مثل معظم الصوفية المتأخرين أصـحاب الفلسفة الإلهية[2].

والعرفان فى النهاية مماثلة تقترب إلى حد الأسـطورة أى الرؤية السحرية للعالم[3]. ولا يتم تناول الوظيفة السياسية للعرفان كمؤشر على البديل على التكالب على الدنيا والتبرير العقلى.

والمعارضة السياسية ليست عرفانا فقط بل هى بيـان وبرهان أيضا. فقد عارض أوائل المعتزلة الحكـم الأمـوى. وأثبتوا حرية الاختيار ضد عقيدة الجبر التى روج لها جهـم

---

(١) السابق ص٣٥٦.

(٢) السابق ص٣٤٥-٣٦٩.

(٣) السابق ص٣٧١-٣٧٩.

بن صفوان بإيعاز من الأمويين. كما عارض الفلاسفة مثـل ابن رشد الأشعرية بعد أن أصبحت هـى الفرقـة الناجيـة، والشافعية تجلياتها فى الفقه. لذلك كان ابن رشد أقرب إلـى المعتزلة والمالكية، إعمالا للعقل والمصلحة.

وماذا عن موقف الفقهاء الذين رفضوا كل هذا التنظير وعارضوا الإسراف فى تعقيل النص، وآثروا العـودة إلـى النص الخام كعامل مطهر منذ ابن حنبل حتـى ابـن تيميـة ومحمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا والسلفية المعاصرة؟

والبرهان ليس لفظا مشتقا من جذر فى اللغة العربيـة ولا يحتاج إلى مـرادف أو اشـتقاق فـى اللغـة الفرنسـية Démonstrstion[1]. وهـو القضـية العامـة والبرهـان الأرسطى أحد أشكاله. وفى كل حضارة ما يعادل البرهـان. وهو لفظ قرآنى ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صـادقين**﴾[2]. ولا يتجلى بالضرورة فى "الكليات الخمس" أو فـى "بـارى ارمنياس" أو فى "التحليلات الأولى" أو "التحليلات الثانية" فى منطق أرسطو بل هو أوسع من ذلك بكثير. فقد يكون عرفانا

---

(١) السابق ص٣٨٣.

(٢) ورد لفظ برهان فى القرآن ثمان مـرات، برهـان (٣)، برهـانكم (٤)، برهانان (١).

﴿**فلما رأى برهان ربه**﴾. وهو متنوع الطرق، حسية وعقلية وقلبية. المهم الإقناع. والفصل كله أقـرب إلـى درس فـى المنطق، عرضا لأرسطو من أستاذ محترف دون توظيف أو قراءة أو إعادة بناء.

والمقولات والألفاظ لا تتعلق فقط بالقياس البرهانى بل تعود أيضا إلى المعنى واللفظ فى البيان[1]. والمادة من تحليل أعمال الكندى المنطقية والفارابى خاصة كتاب الحروف مـع استعمال لفظ "الابستمولوجية" بغية التحديث، وبـاقى أعمـال الفارابى المنطقية مقارنة بأرسطو، إرجاع للفرع إلى الأصل. ثم يأتى الغزالى فى مقدمة "المستصفى" لإتمام المادة المنطقية بالرغم من ثلاثيته المنطقية الأخرى الشهيرة التـى حـاول إعادة بناء المنطق اليونانى فيها كمنطق إسلامى: "القسـطاس المستقيم"، "محك النظر"، "معيار العلم". و"المستصـفى" فـى أصول الفقه وليس فى المنطق. والمقدمة المنطقيـة مـدخل لعلم الأصول[2].

والواجب والممكن والنفس والمعاد موضوعات فلسفية

---

(١) بنية العقل العربى ص٣٨٣-٤١٣.

(٢) السابق ص٤١٥-٤٤٥.

وليست براهين منطقية، مستقلة عن أرسطو، ومعبـرة عـن رؤية إسلامية. والمادة من ابن سينا، نموذج الفيلسوف. فهـو أقرب إلى الفيلسوف الطبيعى منه إلى الفيلسـوف المنطقـى كالفارابى. وتتداخل المادة مع "العقل الأخلاقى العربى" فـى موضوع السعادة، و"الإشـارات والتنبيهـات" لابـن سـينا. والفلسفة الإشراقية كلها وحكمة الإشراق جمع بين العرفـان والبرهان. ويتحول عرض ابن سينا إلـى كتـاب مدرسـى يلخص براهينه الشهيرة فى خلود النفس[١]. فالبرهـان كـان دائما فى خدمة البيان والعرفان اعتمادا على تلخيص قد يراه البعض شبه مدرسى[٢].

والأهم من الأقسام الثلاثة الأولى: البيـان، العرفـان، البرهان، القسم الرابع "تفكك الـنظم ... ومشـروع إعـادة التأسيس"[٣]. قـد تتـزامن اللحظـات فـى تـوازن ذاتـى autoréglage. وقد تجتمع معا فى آن واحد assemblage فى تداخل تكوينى. ومع ذلك ظلت محاولات التوفيق بينهـا هامشية معزولة عن مركز الثقافة لأنه قائم علـى التـداخل

---

(١) السابق ص٤٤٧-٤٧٦.

(٢) السابق ص٤٧٧.

(٣) السابق ص٤٨٥-٥٧٣.

التوفيقى. وقد ظهر ذلك فى بعض مؤلفات الغزالى[1].

تفككت النظم واختلطت المفاهيم ابتـداء مـن القـرن الخامس تحت أثر ضربة الغزالى للعلوم العقليـة والتعدديـة الفكرية والسياسية، وإيثار الفرقة الواحدة الناجية، الأشعرية، والمذهب الفقهى الواحد، الشافعية، وتكفير مذاهب المعارضة الباطنية كالإمامية، والعلنية كالمعتزلة. بعـده بـدأ عصـر الشروح والملخصات والتجميع من كل نظام وتدوين الذاكرة مرة ثانية بعد التدوين الأول. ومعه عبد القـاهر البغـدادى. حاول ابن رشد الإصلاح ولكن الزمن كان متـأخرا، القـرن السادس، والصقع كان بعيدا، الأنـدلس. والحركـة كانـت ضعيفة نظرا لوجود الظاهرية الضمنية داخل الفكر الرشدى ومعه الرازى فى "المباحث المشرقية" و"المواقف" للأيجـى. وقد دخلت الفلسفة على الكلام المتأخر من الباب الخلفى بعـد تكفير الغزالى للفلاسفة. يقع كل عصر الشروح والملخصات فى "التداخل التلفيقى" نظرا لظروف العصر[2].

---

(١) السابق ص٤٨٥-٤٨٨.

(٢) السابق ص٤٨٩-٥١١، وأيضا انظر الفصل الخامس "تثبيت البنية" عـن عصر الشروح والملخصات فى "من النص إلى الواقع"، محاولة لإعـادة بناء علم أصل الفقه، جـ١ تكوين النص.

و"مشروع إعادة التأسيس" يحيل إلى الظاهريـة، ابـن حزم الذى يعتز به المغاربة قدر اعتزازهم بابن رشد وابـن خلدون دون ابن مسرة وابن عربى، مع أن أستاذ ابن حـزم الذى أسس المذهب، داود الأصفهانى، كان من المشرق قبله بقرنين من الزمان. والتمييز بين العلة والسبب ليس خاصـا بابن حزم بل هو وارد عند كل الأصوليين حتى الشاطبى فى "الموافقات"[1]. ونظرا لإعجاب المغاربة بأرسطو أيضا فقـد خرج ابن جزم أرسطيا لأنه وظف المنهج الاستقرائى بشقيه الاستنتاج والاستقراء مع أن ابن حزم حاول فـى "التقريـب" ضم المنطق الأرسطى داخل المنطق الأصولى حتـى يبـدو المنطق نابعا من الداخل وليس وافدا من الخارج. وفى النهاية أتى الشاطبى الغرناطى وأكمل الحقيقة فى المغرب. انهيـار فى المشرق عند الغزالى وإحياء فى المغرب عند ابن حـزم وابن رشد والشاطبى[2].

---

(١) بنية العقل العربى ص٥١٣-٥٥٣.

(٢) "هل نحتاج إلى خاتمة أخرى لهذا القسم؟ هل نحتاج إلى عقد مقارنة بـين مضمون اللحظتين المتزامنتين اللتين عاشهما الفكر العربى بـين أوائـل القرن الخامس وأواخر القرن الثامن للهجرة: لحظة الغزالـى والـرازى والإيجى من جهة، ولحظة ابن حزم وابن رشد والشاطبى وابن خلـدون

وتقدم الخاتمة العامة "من أجل عصر تـدوين جديـد" تلخيصا لأقسام الكتاب وفصوله. البيان كفعل معرفى ظهـور وإظهار وفهم وإفهام. والعرفان كشف وعيـان. والبرهـان كفعل معرفى استدلال واستنتاج. البيان كحقل معرفى عـالم المعرفة المستمد من علم اللغة. والعرفان كحقل معرفى خليط من هواجس وعقائد وأساطير. والبرهان كحقل معرفى فـى فلسفة علمية ناشئة من الترجمة. ثم حدث تداخل تلفيقى بينها فى المشرق تم حصاره باتجاه تجديدى فى الأندلس[1].

وذلك يكشف فى النهاية عن سـلطة اللفـظ، وسـلطة الأصل وسلطة التجويز. فكيف يتم الانتقال من الماضى إلـى الحاضر، والتمييز بـين الغطـاء الأيـديولوجى والأسـاس المعرفى، وتحقيق "الاستقلال التاريخى التام" بلغة جرامشـى بعيدا عن الماضى الإسلامى والمستقبل الأوروبى كمرجعيتين على التبادل؟ فالهروب إلى الخلف والهـروب إلـى الأمـام هروب واحد. أما التجديد والتحديث فهى ممارسة وتفاعل مع

من جهة أخرى؟ لنكتف بالقول أن اللحظة الأولى هى التى بقيت مستمرة فى تدهور وتراجع. أما اللحظة الثانية فقد ذابت وصارت نسيا منسـيا. ولذلك فهى تنتظر اليوم من يعيد الحياة فيها"، السابق ص٥٥٢-٥٥٣.

(١) السابق ص٥٥٥-٥٧٣.

الحاضر. لا يبدأ التجديد أو التحديث من الصـفر بـل يكمـل مسار ابن حزم وابن رشد والشاطبى، مسار الأندلس، ظاهرية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وواقعيـة الشـاطبى، اللفـظ والمعنى والشىء، الماضى والحاض والمستقبل، الأنا والآخر والواقع، الوحى والعقل والطبيعة[(١)]. الشرط إذن هـو دفـن الماضى وتغيير مجرى الزمن[(٢)]. ليس المهم ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث بل كيف نفهم، ومن أين نبدأ؟[(٣)].

إن مخاطر هذه البنية هى فى تطبيقها علـى الـوطن العربى، والحكم بأن المشرق العربى موطن البيان والعرفان، والمغرب الغربى موطن البرهان، وبالتالى هنـاك "قطعيـة معرفية" بين المشرق الإشراقى والمغـرب العقلانـى. ففـى المشرق ظهر كبار العقلانيين النحاة والأصوليين فى مدارس

---

(١) "اللغة، الشريعة، العقيدة، السياسة (سياسة الماضى وسياسة الحاضر) تلك هى العناصر الرئيسية التى تتكون منها المرجعية الذاتية التى قلنا أنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربى وتحديثه إلا بالتحرر من سلطانها"، السابق ص٥٧٢.

(٢) "وهل دفنا الأموات، وهل غيرنا مجرى الزمن؟"، السابق ص٥٧٣.

(٣) "إن المشكل المطروح والذى يجب أن يطرح بجد ليس ماذا نأخذ ومـاذا نترك؟ بل كيف ينبغى أن نفهم؟ ومن أين يجب أن نبدأ؟ من أجل التغيير، من أجل النهوض"، السابق ص٥٧٣.

البصرة وبغداد. وفى المغرب ظهر كبار الصوفية كابن مسرة وابن عربى. والغزالى مشرقى حاضر فى المغرب قدر حضوره فى المشرق. والطرق الصوفية فى المغرب لا تقل نشاطا وأثرا عنها فى المشرق، فى مصر وتركيا وفارس وأواسط آسيا.

وإذا كان نموذج البرهان عند أرسطو نواة الغرب، والمغرب وثيقة الصلة بالغرب عبر مضيق جبل طارق فإن الغرب هو قمة التطور الإنسانى، والمغرب قمة التطور العربى. ومن ثم يحق للمغرب بحق أن يكون دولة أوروبية، وأن يكون أول الأقطار العربية طلبا للانضمام إلى الاتحاد الأوروبى على نقيض أقطار المشرق البيانية الإشراقية. مع أن المغرب ولوع أيضا بالبيان. فمنهم الشعراء والأدباء، وولوع بالعرفان فمنهم كبار الصوفية. وبفضل الطرق الصوفية فى المغرب انتشر الإسلام جنوب الصحراء على ساحل أفريقيا الغربى فى موريتانيا والسنغال ومالى وغانا.

وإن صحت البنية الثلاثية، البيان، والعرفان، والبرهان فإنها توجد فى كل ثقافة. ظهرت فى الحضارة اليونانية، البيان عن سقراط صاحب الحكم والأمثال، ومحلل الألفاظ

والمعانى ضد السوفسطائيين. وأفلاطون يمثل العرفـان فـى نظرية المثل وخلود النفس وأسطورة الكهف. أما أرسطو فهو البرهان، واضع المنطق وطرق الاستدلال.

وبالرغم من وجود بنية واضحة للكتاب إلا أن عـادة الربط الخارجى مازالت قائمة. إذ تـرتبط أيضـا الفصـول ببعضها البعض بالإعلان عن ذلك فى بداياتها أو نهاياتهـا. وأحيانا يتم التذكير بالخيط كله فى الخاتمة[1]. وقـد تظهـر

---

(١) "تلك هى المسألة الرئيسية التى سيدور الكلام حولها فى الفصل التـالى"، بنية العقل العربى، ص٧٤. "هذه النتيجة ستتأكد بصورة أجل وأوضـح فى الفصل التالى.."، السابق ص١٧٣. "واضح أننا لا نريـد مـن وراء طرح هذا السؤال البحث عن الأسباب التاريخية أو العوامل الأيديولوجية التى قد يكون لها دور ما فى هذا الشأن. فذلك ما بسطناه فـى الجـزء الأول من هذا الكتاب. وإنما يريد هنا البحث عن العوائق الابستمولوجية التى كانت تقف داخل النظام المعرفى البيانى نفسه حائلا دون ذلك. وإذن فالأمر يتعلق هنا بطرح هذا النظام ككل للنقاش"، السابق ص٢٧٣. "ذلك ما سنتعرف عليه فى القسم الثانى من هذا الكتاب، القسم الذى سننتقل إليه فورا!"، السابق ص٢٩١. "لقد حللنا البيان والعرفان فلننتقل إلى تحليـل البرهان"، السابق ص٣٧٩. "المهمة الأولـى تتعلـق بـالمنهج أساسـا. وسنخصص لها الفصل الأول. أما الثانية فتتعلق بالرؤية وسنخصص لها الفصل الثانى، السابق ص٤١٣. "كما سنرى فى الفصل القادم"، السـابق

عبارات الربط بين الكلام فى وسط الفصل(١).

ويدل الفهرس العام الذى يضم الأعلام والفـرق دون الفصل بينهما فى فهرسين مستقلين على أولوية اسم على آخر أو فرقة على أخرى. ففى الأسماء يتصدر أرسطو مما يـدل على إحالة بنية العقل العربى كصورة والثقافة العربية كمادة إلى الوافد، أرسطو، وليس إلى الموروث، ثم الغزالى وابـن سينا ممثلى اللامعقول، ثم القاضى عبد الجبار وابـن حـزم وابن رشد والشاطبى وابن خلدون والشافعى، وكلها علامات على إعمال العقل فى النص والواقع والتاريخ. ومن أنصـار البيان عبـد القـاهر الجرجـانى، والسـكاكى، والجـاحظ، والسيرافى، وابن جنى، وسيبويه. ويتـداخل المعتزلـة مـع

ص٤٤٥. "لننتقل إذن إلى الخاتمة العامة لهذا القسم من الكتاب"، السابق ص٤٧٦.

(١) "ذلك ما سنناقشه فى الفقرة التاليـة"، بنيـة العقـل العربـى، ص١٢٥. "نستعرض بعد هذه الملاحظة آراء الفريقين"، السابق ص١٦٤. "وذلك ما سيتضح من خلال الفقرة التالية"، السـابق ص٣٥٦. "لننتقـل إذن إلـى خاتمة الكتاب"، السابق ص٥٥٣. "لنبدأ أولا بالتذكير بـالخطوات التـى خطوناها فى بحثنا هذا"، السابق ص٥٥٥. "نعم لقد قصرنا تحليلنا علـى العقل اللغوى والعقل الفقهى والعقل النقدى والعقل المستقيل فى تراثنـا، ويبقى العقل السياسى موضوعا آخر"، السابق ص٥٧٣.

الأشاعرة، المعتزلة مثل أبو الحسن البصرى وأبـو هاشـم الجبائى، وأبو الهذيل العلاف، وأبو على الجبائى. والأشاعرة مثل: الباقلانى، الرازى، الجوينى، الشهرستانى، عبد القـاهر البغدادى، الايجى، إمام الحرمين. ثم يتـداخل الأصـوليون والصوفية، الأصوليون مثل: الشافعى، أبو يعلـى الجنبلـى. والصوفية مثل: الهجـويرى، الجنيـد، السـراج الطوسـى، السهروردى، البسطامى، الشهرزورى، الحلاج. ثم يتـداخل الفلاسفة والمتكلمون، الفلاسفة مثل: الفارابى، الكندى، ابـن باجه، والمتكلمون الشيعة إمامية وإسماعيلية مثل: الكرمانى، محمد بن إسماعيل، محمد الباقر، هشام بن الحكم، أبو يعقوب السجستانى. كما يظهر الأنبياء: محمد وإبـراهيم وموسـى وعيسى وإسماعيل. ويتراءى الوافد الغربى عن بعد ديكارت ثم كانط وهيجل وهوسرل وغرامشى[1]. ثم تظهر عشـرات

---

(١) أرسطو (٨١)، الغزالى (٤٦)، ابن سينا (٤٤)، القاضـى عبـد الجبـار (٣٩)، الفارابى (٣٦)، ابن حزم (٣٥)، ابـن رشـد (٢٨)، الشـاطبى (٢٧)، ابن خلدون (٢٣)، الشافعى (٢٣)، ابن العربى، القشيرى، عبـد القاهر الجرجانى (٢١)، السكاكى، الجاحظ (٢٠)، على بن أبى طالـب، أبو الحسن البصرى، الباقلانى (١٩)، أبو سـعيد السـيرافى، الجـوينى (١٥)، أبو هاشم الجبائى، فخر الـدين= =الـرازى (١٤)، الأشـعرى،

من الأسماء، كل منها مرة واحدة[1].

الهجويرى، أبو الحسين البصرى (١٢)، ابن جنى (١١)، الشهرستانى (١٠)، هرمس (٩)، الحسين بن على، الجنيد، سيبويه (٨)، ابن وهب، أفلاطون (٧)، السراج الطوسى، المهدى المنتظر، الكندى، الكرمانى، فاطمة الزهراء (٦)، محمد بن إسماعيل، ابن الانبارى، الحسن بن على، السهروردى، أبو الهذيل العلاف (٥)، محمد الباقر، عبد القاهر البغدادى، أبو يعلى الحنبلى، الزجاجى، فرفوريوس، النعمان القاضى (٤)، ابن باجه، هشام بن الحكم، ابن مسعود، ابن ميمون، الإسكندر، الايجى، البسطامى، أبو القاسم البلخى، التوحيدى، أبو يعقوب السجستانى، الشهرزورى، النيسابورى (٣)، ابن الأثير، ابن تيمية، ابن حنبل، ابن الخطاب، ابن السراج، ابن متى، ابن المثنى، أبو حنيفة، الأصمعى، إمام الحرمين، أبو على الجبائى، الحلاج، الخوارزمى، الدقاق، الزمخشرى، الفراء، الفرغانى، الكلينى، أبو طالب المكى (٢)، ومن الأنبياء: محمد (٣٣)، إبراهيم (٦)، موسى (٥)، عيسى، إسماعيل (٤)، نوح (٢). ومن الوافد الغربى: ديكارت (٢)، كانط، هيجل، هوسرل، غرامشى (١).

(١) حوالى (٨٠) اسما مثل ابن الجوزى، جابر بن حيان، حنين بن سحق، ابن سبعين، النظام، جهم بن صفوان، واصل، ابن مسرة، ابن منظور، ابن النديم، ابن النفيس، ابن الهيثم، اسقليبوس، داود الأصبهانى، ياميليخ، بوامندريس، ثامسطيوس، الجرجانى، الدارانى، الدئولى، الزركشى، السخاوى، الشبلى، الطبرى، العسكرى، الفارسى، الفاسى، القداح، الكاظم، الكرخى، الكلاباذى، الماتريدى، المحاسبى، يحيى النحوى، النظام... الخ.

ومن الكتب يتصدر "لسان العرب"، ثم "البرهـان فـى علوم القرآن"، ثم "البيان والتبيين". ثم تتداخل كتب الكلام مع الفلسفة والتصوف وعلوم القرآن والفقه والتاريخ جمعا بـين العلوم النقلية العقلية، والعلوم النقليـة دون العلـوم العقليـة الخالصة، الرياضية والطبيعية(١). ومـن مؤلفـات صـاحب

---

(١) لسان العرب (١١)، البرهان فى علوم القرآن (٥)، البيـان والتبيـين (٤)، أرجانون، أسرار البلاغة، الإشارات والتنبيهات، تهافت الفلاسفة، دلائـل الإعجاز، الكتاب، المستصفى، المنقـذ مـن الضـلال، المواقـف (٣)، البرهان فى وجوه البيان، تهافت التهافت، العبارات، الكشف عن منـاهج الأدلة، ما بعد الطبيعة، المحصل، المعتمد فى أصول الفقه، معيار العلـم، المقولات (٢)، آى القرآن (١)، أصول الدين: اختلاف أصول المـذاهب، أصول الدين، أصـول العـدل والتوحيـد، اعتقـادات فـرق المسـلمين والمشركين، الاقتصاد فى الاعتقاد، التمهيد، الفرق بين الفرق، مصارعة الفلاسفة، المغنى، مقالات الإسلاميين، نهاية الإقـدام. أصـول الفقـه: الإحكام فى أصول الأحكام، أصول الكافى، الحجة فى أصول الكـافى، مقاصد الشريعة، الموافقات فى أصول الشريعة. الفلسفة: إحصاء العلوم، الألفاظ المستعملة فى المنطق، الإنسان، التنبيه، على سـبيل السـعادة، الحروف، راحة العقل، القسطاس المسـتقيم، قـوى الـنفس، المباحـث المشرقية، مفتاح العلوم، مقاصد الفلاسفة، النفس والروح. التصوف: ختم الأولياء، الفتوحات المكية، مشكاة الأنوار، المطالـب العاليـة، مفـاتيح الغيب. اللغة: العمدة، الفروق فى اللغة، المستوفى فى النحـو. القـرآن: الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم، متشابه القرآن، مجاز القرآن، معانى

المشروع يحال إلى "الخطاب العربى المعاصر[1].

ومن الفرق يتقدم الصوفية والعرفانيون قبل المعتزلة والأشاعرة مما يدل على حضور اللامعقول أكثر من المعقول فى الثقافة العربية. ثم يتوالى الصوفية فى أسماء أخرى مثل الإسماعيلية والهرمسية والباطنية والسينوية وإخوان الصفا والإشراقية والأفلاطونية، والفيثاغوريين والمسيحية، والأفلاطونية المحدثة. وفى مقابل ذلك يأتى أهل السنة والأصوليون والبيانيون والفقهاء والنحاة العرب والظاهرية والفلاسفة والحنفية والعقلانية والشافعية والكوفيون والمناطقة العرب وأصحاب الرأى والمالكية لتأكيد دور العقل[2].

القرآن، نظم القرآن. الوافد اليونانى: السماء، النفس. التاريخ: تاريخ الرسل والملوك. الفقه: رسالة فى زيارة القبور.

(١) الخطاب العربى المعاصر (١).

(٢) المتصوفة، الصوفية (٨٤)، العرفانية، العرفانية الإسلامية، العرفانيون المسلمون (٧٠)، الأشاعرة، الأشعرية (٦١)، الإسماعيلية، الإسماعيليون (٥٣)، الشيعة (٤٣)، الهرمسية، السنة (٣٦)، الأصوليون، (٢٨)، البيانيون (٢٢)، الفقهاء (١٩)، الباطنية، النحاة العرب (١٧)، التلفيقية (١٥)، الصحابة (١٤)، الظاهرية، الظاهريون (١٣)، السينوية (١٠)، عرب الجاهلية (٩)، الفلاسفة (٨)، السلفية (٧)، الفلاسفة المسلمون (٦)، إخوان الصفا، الحنفية، الفرق الإسلامية (٥)، العقلانية، العقلانية

٦- العقل السياسى العربى.

وتستمر البنية الثلاثية من خلال قسمة ثنائية تتضح فى العنوان الفرعى "محدداته وتجلياته". فالعقل السياسى محددات وتجليات، والمحددات أكبر والتجليات أصغر[(١)]. الأولى ستة فصول والثانية عشرة على التوالى. المحددات تكتنفها البنيـة الثلاثية مرتين والتجليات بلا بنيـة. الأولـى "سـنكرونية"، والثانية "دياكرونية" بلغة البنيـويين. والبنيـة الثلاثيـة فـى المحددات تقوم على قسمة ثنائية: من الدعوة إلى الدولة، ومن الردة إلى الفتنة. وهى ليست البيان والبرهان والعرفان كمـا هو الحال فى "بنية العقل العربى"، بل العقيدة والقبيلة والغنيمة فى من الدعوة إلى الدولة، ومن القبيلة إلى الغنيمة إلى العقيدة

اليونانية، العلماء المسـلمون، الفـاطميون، النجبـاء (٤)، الإشـراقية، الأفلاطونية، الباحثون الأوروبيون، التوفيقيـة، الشـافعية، العباسـيون، الفيثاغوريون، المسيحية (٣)، الأفلاطونية المحدثة، الأمويون، العارفون، الكوفيون، المناطقة العرب، اليهودية (٢)، أصحاب الـرأى، التـابعون، التتار، الحشوية، الخلفاء الراشـدون، الروائيـة المتـأخرة، السـلفيون، السيكلوجية، الفرس، الفلاسفة الطبيعيون، الفيثاغورية الجديدة، قـريش، المالكية، المريدون، المصوبة، المؤرخون المسلمون، النرجسية، الوثنية، اليونان (١).

(١) محددات (عدد الصفحات) (١٧٢)، تجليات (١٤٤).

فى من الردة إلى الفتنة. كانت العقيدة أولا هى الدافع علـى إنشاء الدولة ثم أصبحت القبيلة فى الردة والفتنة. وكما تتميز ألفاظ البيان والعرفان والبرهان بإيقاع صوتى يمثله حرفـان "ان". كذلك تتميز ألفاظ العقيدة والقبيلة والغنيمة بإيقاع صوت آخر يمثله حرف واحد "هـ" كما هـو الحـال فـى القافيـة الشعرية أو النثرية.

والتجليات تتضمن: دولة الملك السياسى، وهى دولـة الأمويين وسندهم الأشاعرة، وميثولوجيا الإمامة وهى دولـة الشيعة إمامية وإسماعيلية، وحركة تنويرية تمثلها المعتزلـة، وأيديولوجيا السلطة وفقه السياسة وهو فكـر الفقهـاء مـن "الأحكام السلطانية" حتى "بدائع السلك". هذا بالإضـافة إلـى مدخل عام مقاربات فى المنهج والرؤية، وخاتمة فاتحة "مـن أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق" اعتمادا على تحليـل المؤرخين. المحددات هى البحث النظرى، والتجليـات هـى التطبيق العملى[1].

والعنوان "نقد العقل السياسى" له ما يشابهه فى التراث

---

(١) العقل السياسى العربى ص٥٢-٥٣.

الغربى أكثر من مرة[1].

والبنية هذه المرة متحركة وليست ثابتة. وهى حركـة نكوص وردة، قائمة على رؤية تشاؤمية لمسـار التـاريخ. فبالرغم من أن "من الدعوة إلى الدولة" تمثلا تقدما فى التاريخ إلا أن المسار بدأ بالعقيدة وانتهى بالقبيلة والغنيمـة، وكـأن العقيدة لم تستبعد القبيلة بعد أن ساوت العقيدة بـين القبائـل والشعوب، وأصبح الباعث السياسى هو الغنيمة أى سـلطان الجاه والمال. ويبدو التشاؤم واضحا فى المسار الثانى، مـن الردة إلى الفتنة، من الخليفة الأول الذى وقعت فـى عهـده الردة إلى الخليفة الرابع الذى وقعت فى عهده الفتنـة. وفـى هذا المسار كانت القبيلة هى الدافع الأول فى حروب الـردة، رفضا لإعطاء الزكاة لقريش، واستمرت الغنيمة باعثا علـى الحراك السياسى، ووظفت العقيدة لتشـريع الأمـر الواقـع، وإعطاء الشرعية للغالب. والحقيقة أن البنية الثلاثية: العقيدة، القبيلة، الغنيمة سواء فى "من العقيدة إلى الدولة" أو فى "مـن

---

(١) - Regis Debray: Critique de la Raison Politique, Paris, Gallimard, ١٩٨١.

- M. Foucault: Omnus et Singulatum: Vers une critique de la raison politique.

الردة إلى الفتنة" مع اختلاف الترتيب إنما تشير إلى عوامـل التغير الاجتماعى والسياسى. فالعقيدة هو العامـل الـدينى، والقبيلة العامل الاجتماعى، والغنيمة العامل الاقتصادى. قـد يراها البعض مفـاهيم مشـينة لقـراءة التـاريخ السياسـى للمسلمين. فالعقيدة بنت التاريخ لسـيطرة قبيلـة، وفـرض زعامتها على باقى القبائل. والقبيلة شعوبية مرذولة. والغنيمة طمع فى الدنيا فى عقيدة تقول ﴿**وتـؤثرون الحيـاة الـدنيا والآخرة خير وأبقى**﴾.

والسؤال هو كيف يمكن الانتقال من التاريخ السياسـى إلى العقل السياسى؟ وهل العقل حصـيلة التـاريخ، والبنيـة نتاجه؟ والحقيقة أنه من كثرة الهجوم على المشاريع العربيـة المعاصرة بأنها لاتاريخانية أى تغفل التاريخ لحساب الفكر لجأ "نقد العقل العربى" إلى التاريخ لاستكمال هذا النقص.

يبدأ "العقل السياسى العربى" بما يبدأ بـه الأزهـرى، الدعوة المحمدية وانتشارها من مكة إلى المدينة، ومن المدينة إلى شبه الجزيرة العربية ثم إلى العالمين الشرقى والغربـى، فارس والروم. وهو أقرب إلى التاريخ الصرف منـه إلـى التحليل السياسى، المهم فى ذلك هو بيان أن "العقيدة"، الـنمط

الأول من العقل السياسى العربى، إنما كانت فى تفاعل مـع التاريخ[1]. لذلك سهل الانتقال من الدعوة إلى الدولـة عـن طريق القبيلة، قريش، لأن العقيدة لم تكن خـارج التـاريخ، والدولة نفسها من صنع التاريخ والصراعات الاجتماعيـة[2]. وهو ما يفسر نشأة الدولة الأموية. وأخيرا تم الانتقـال مـن الدعوة إلى الدولة عن طريق الغنيمة. ولـم يكـن العامـل الاقتصادى غائبا عن نشأة الدعوة فى بدايتها من خلال مكـة وطرق التجارة والنشاط التجارى للصحابة بل ومن الرسـول نفسه[3].

وتعود القبيلة للظهور كعامل محدد فى "من الردة إلـى الفتنة". بدأت بمشكلة داخلية، فى اجتماع السقيفة اعتمادا على رواية "الأئمة من قريش". تغيب الأمة، وتتوارى العقيدة إلـى عوامل اجتماعية واقتصادية. هكذا بدأت الشعوبية أيضا بتغليب القبيلة ثم الغنيمة على العقيدة. فالشـعوبية أساسـها العـرب بتفضيل قريش على غيرها من القبائل، وبإيثار العرب علـى

---

(١) العقل السياسى العربى ص٥٧-٧٧.

(٢) السابق ص٧٩-٩٨.

(٣) السابق ص٩٩-١٢٨. وهو أيضا مشروع محمود إسماعيل "سوسيولوجيا الفكر الإسلامى".

غيرهم من الشعوب. وبدأت ثورات المنـاطق فـى الـيمن وغيرها مثل العراق والشام ضد سلطة القبيلة. وكان توزيـع فرق الجند على أساس قبلى أيضا. وكان ولاء الجيوش للحكم القبلى، وليس للأمة أو الخلافة[(١)].

والغنيمة هى التى تضفى المعقولية والتاريخيـة علـى صراعات القبيلة[(٢)]. والفـتح السـريع والانتشـار الأسـرع للإسلام إنما تم بفضل غير العرب، البربـر فـى المغـرب العربى، والفرس فى خراسان، بقيادة عربية فضلاء الصحابة وفيهم عبق النبوة. وتأسست الدواوين اقتباسا مـن الفـرس، والخراج اقتباسا من الروم. وهو ما يعادل الاقتصاد الريعـى الآن. ويتم توزيعه على التفضـيل ولـيس علـى التسـوية. فتراكمت الثورة فى أيدى المسلمين الأوائل. وقد كان عمـر ينوى تغيير ذلـك إلـى مبـدأ المسـاواة. وقامـت بعـض الاعتراضات بل والثورات المكتومـة مـن الفقـراء ضـد الأغنياء. والكل مسلمون. كل فريق يؤول القرآن لصـالحه. جسد معاوية منطق القوة، وعثمان منطـق الثـروة، وعلـى

---

(١) العقل السياسى العربى ص١٢٩-١٦٤.

(٢) السابق ص١٦٥-١٩٥.

منطق الثورة. وانتصر على على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل، ولكنه لم يستطع السيطرة على صفوف الفقراء في جنده[1]. عارض عثمان باسم العقيدة لإبطال مفعول القبيلة والغنيمة. وهى ممارسة لاسياسية أى مثالية مبدئية. حارب الناس معه من أجل العدل بمعنى الزيادة فى العطاء، ونيل نصيب أوفر من الغنيمة. وفى هذا الصراع بين المثالية السياسية التى يمثلها على والواقعية السياسية التى يمثلها معاوية كان النصر لمعاوية[2].

ثم يظهر دور العقيدة فى ظاهرة الردة عند المتنبين. وهم كثر، وليس فقط أشهرهم، مسيلمة. جاء الخطر من المراكز الوثنية الهرمسية التى كانت فى شرق الجزيرة وجنوبها، حركة مسيلمة فى الشرق، والأسود العنسى فى

(١) "لقد انتصر على على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل وشجعوها، ولكن هل سيتمكن من ضبط صفوف الفقراء فى معسكره ليحقق بهم النصر على الأمويين الذين قاموا باسم القبيلة وعلى رأسهم معاوية الداهية"، السابق ص١٩٤.

(٢) "كان على معارضا لعثمان باسم العقيدة. وعندما بويع بالخلافة... أراد أن يبطل مفعول القبيلة والغنيمة مرة واحدة ويجعل الأمر كله للعقيدة. وكان ذلك نوعا من الممارسة اللاسياسية فى السياسة.."، السابق ص١٩٥.

الجنوب، وسجاح التميمية وطليحة الأسدى فى الشمال الشرقى من شبه الجزيرة وفى وسطها. وادعى الكل الانتساب إلى الحنفاء مثل محمد. ومع استطرادات عديدة عن تاريخ العرب قبل الإسلام يمكن تفسير تاريخ العرب بعد الإسلام ودور اليمانية والسبئية فى ذلك. وقراءة التاريخ كلها سلبية، تآمر، وصراع، ونزوات وكأن الإسلام لم يأت بقيم جديدة مثل التقوى والتضحية بالنفس والشهادة، والإيمان الخالص بالله. نشأت المعارضة اللاسياسية عند أبى ذر، والسياسة الحركية "الراديكالية" عند عمار بن ياسر، "كان عمار يقاتل على التأويل"[1].

وفى القسم الثانى "التجليات" تشير دولة الملك السياسى إلى الدولة الأموية وسندها العقائدى فى الأشعرية[2]. كما تحيل "ميثولوجيا الإمامة" إلى الدولة الشيعية المعارضة. بدأها المختار والزبير ومحمد بن الحنفية بدافع التشدد و"الطلب بدماء آل البيت". وظهرت فكرة المهدى لتقوية الزعامة السياسية[3]. ثم قامت حركة تثويرية قادها المعتزلة الأوائل،

---

(١) السابق ص١٩٧-٢٢٨.

(٢) السابق ص٢٣١-٢٦١.

(٣) السابق ص٢٦٣-٢٩٧.

معبد الجهنى وواصل بن عطاء وغيلان الدمشـقى. وكـان الخوارج الأوائل يستمدون من المعتزلة أصولهم فى التوحيد والعدل. لقد أفرزت الدولة الأموية عقيـدة القضـاء والقـدر فواجهتها قوى المعارضة بعقائد أخرى. وكلاهمـا يسـتمدان الشرعية من الكتاب والسنة. وولّدت الأموية عقيدة القدريـة على لسان جهم بن صفوان. وعارضه واصل[1].

وتحيل "الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة" إلى تراث الفقهاء السياسى باستعمال مفهوم "الكتلة التاريخية"، والتمييز بين المركز والأطراف، وبروز تصور الخليفة "سـلطان الله فى أرضه" فى الدولة العباسية، وهو تصـور منقـول مـن الأدبيات الفارسية، ودخل فى "الآداب السلطانية". لا فرق بين ابن المقفع والماوردى، بين "رسـالة الصـحابة" و"الأحكـام السلطانية". وهو ما عارضه الفكر السياسـى المعاصـر[2]. فالطريق إلى نقد العقل السياسـى العربـى يبـدأ مـن نقـد الميثولوجيا التى تقول بالمهدى المنتظر، ورفض الأيديولوجيا التى تعتمد على مبدأ الأمر الواقع[3].

---

(١) السابق ص٢٩٩-٣٢٨.

(٢) مثل على عبد الرازق فى "الإسلام وأصول الحكم"، السابق ص٣٥٨.

(٣) السابق ص٣٢٩-٣٦٢.

ومن أجل الربط بين النصوص والشواهد تأتى عبارات الربط أيضا[1]. بل إن الخاتمة- الفاتحة كلها هى تلخيص يلم أطراف الأقسام والفصول. وتنتهى إلى ثلاث نتائج محـددة: عدم إقرار طريقة محددة مقننة لتعيين الخليفة، عدم تحديد مدة ولاية الأمير، عدم تحديد اختصاصات الخليفة. وهـو مـا لا يتفق مع أساليب الديموقراطية الحديثة. فالنتيجة الأولى تسمح بالملكية وبالانقلاب، بقريش والجيش. والنتيجة الثانية تجعلـه رئيسا مدى الحياة. والنتيجة الثالثة تجعله مطلق السـلطان لا يقف أمامه نائب أو رئيس وزراء أو وزير أو رئيس مجلـس شعب أو مجلس الشعب نفسه أو حتى ثـورة الشـعب عليـه. المطلوب اليوم هو تجديد العقل السياسى العربـى فـى ثلاثـة

---

(١) "إن ذلك سيكون مقدمة ضرورية لما سيأتى بعد"، العقل السياسى العربى ص١٩٤. "تناولنا فى الفصلين السابقين..."، السـابق ص١٩٧. "وقبـل الانتقال إلى تتبع الأيديولوجيا المضـادة للجبـر، أيـديولوجيا الحركـة التنويرية التى قام بها المتكلمون الأوائل لابد من الوقوف مع ميثولوجيـا الإمامة، الخصم التاريخى للفكر السنى فكر "أهل السنة والجماعة" كمـا استقطبتهم الدولة الأموية"، السابق ص٢٦١. "رأينا فى فصـل سـابق"، السابق ص٢٨٠. "وقد شرحنا ذلك كله فى الجزأين الأول والثانى مـن هذا الكتاب"، السابق ص٢٩٧. "أما بعد أن انتهى بنا التحليل فـى هـذا الكتاب إلى العبارة التى أنهينا بها الفصل السابق.."، السابق ص٢٦٣.

اتجاهات كذلك: تحويل القبيلة فى مجتمعنـا إلـى لاقبيلـة، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، وتحويل العقيـدة إلـى مجرد رأى[1]. وتلك أيضا مهمة الفكر العربى المعاصر[2].

ومن تحليل فهرس الأعلام فى "العقل السياسى العربى" يتقدم على ثم معاوية نظرا للصراع بينهما، ثم عمر وعثمان وأبو بكر، وباقى الخلفاء. ومن المعتزلة الحسـن البصـرى والجاحظ، ثم الجعد بن درهم، واصل. ومن الأئمة: محمد بـن الحنفية، الحسن بن على. ومن الفلاسفة: ابـن خلـدون، ثـم الفارابى. هذا بالإضافة إلى كثير من الصحابة والمؤرخين مما

---

(١) "خاتمة/ فاتحة من أجل استئناف النظـر، خلاصـات وآفـاق"، السـابق ص٣٦٣-٣٧٤.

(٢) "الفكر العربى المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع، ونقد الاقتصاد، ونقـد العقل، العقل المجرد والعقل السياسى... إنه بدون ممارسة هذه الأنـواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة فى الوطن العربى حديث أمان وأحلام... والمحاولة التى قمنا بها فى هـذا الكتاب وفى كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر مـن تدشـين بدايـة. وإذن فالموضوع سيبقى مفتوحا لأمد طويل... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كفاتحة لقول جديد" السابق ص٣٧٤.

يدل على الطابع التاريخى العام للكتاب[1]. ومن الكتب، وهـى الأول من الرباعية النقدية، تتقدم كتب التـاريخ مثـل: "تـاج

---

(١) على (٥٧)، معاوية (٤٨)، عمر (٣٧)، عثمان (٢١)، أبو بكر، محمد بن الحنفية، المختار (١٧)، ابن المقفـع (١٦)، عمـار بـن ياسـر (١٣)، البخارى، الحسن البصرى (١١)، الحسن بن على، عبد الـرحمن بـن عوف، عبد الملك بن مروان (١٠)، الزبير بن العوام، طليحة (٩)، ابـن خلدون، أبو جعفر المنصور، الجاحظ، العباس بن عبد المطلب، سعد بن أبى وقاص (٨)، أبو ذر، الأسود العنسى، عبد الله بن الزبير، الوليد بـن المغيرة (٧)، الطبرى، مسيلمة، الأشـعث الكنـدى (٦)، أبـو موسـى الأشعرى، الشهرستانى، عمر بن عبد العزيز (٥)، أبو سفيان الهاشمى، أبو هريرة، واصل، الماوردى، الجبيلى، عبد الله بن سبأ، المقداد، غيلان (٤)، ابن الأشتر النخعى، ابن العربى، ابن أبى سلول، الجعد بن درهم، أبو عبيدة بن الجراح، امرؤ القيس، البغدادى، زياد بن أبية، سجاح بنت الحارث، عمرو بن العاص، المغيرة، هشام بن عبد الملك (٣)، أبو مسلم الخراسانى، البجلى، بشير بن سعد، بلال، الثقفـى (الحجـاج)، جعفـر الصادق، جهم، ابن سريج، الحباب بن المنذر، حجر بن عدى، خالد بـن سنان، الزمخشرى، زيد بن ثابت، سعد بن عبادة، الطرطوشى، عبادة بن الصامت، عبد الله بن جعفر، عبد الله بن عمرو، عقيل بن أبى طالـب، عمرو بن لحى، الفارابى، قصى بن كلاب، المثنى بن حارثة، المقريزى، النجاشى، الهمدانى (٢)، وعشرات من الأسماء ذكر كـل منهـا مـرة واحدة.

العروس" و"أخبار مكة" وغيرها[1].

ومن أعلام الغرب يتقدم ماركس ثـم ريجـيس دوبريـه، وانجاز وموريس غودلييه، ثـم فوكـو، ثـم دارون وغرامشـى وفرويد، وفيبر، وكالفن، وكانط، ولوثر، ويـونج، وهيجـل مـن الفلاسفة وعلمـاء الـنفس والاجتمـاع والمصـلحين[2]. ومـن المستشرقين يظهر رينان ورودنسون[3].

ومن الطوائف والمذاهب والفرق تأتى فى المقدمة بطبيعـة الحال الدعوة المحمدية، ثم اليهودية، ثم الخوارج، ثم الرأسمالية، ثم المعتزلة، ثم الماركسية والليبرالية، ثم اليونان، ثم الاشـتراكية والجاهلية والماركسيون[4]. يختلط القدماء بالمحـدثين، والفـرق

---

(١) تاج العروس، أخبار مكة (٢)، الأحكام السـلطانية والولايـات الدينيـة، الألف مسألة فى الرد على المانوية، كتـاب الأصـنام، معجـم يـاقوت الحموى. ومن الدراسات الحديثة: الدولتان، السلطة والمجتمع فى الغرب وفى بلاد الإسلام، التوراة جاءت من جزيرة العرب. ومـن النصـوص الغربية: ضد دورينج.

(٢) ماركس (٩)، لوكاتش (٥)، انجاز، موريس غودلييه، ريجـيس دوبريـه (٣)، فوكو (٢)، ايرن بانو، دارون، غرامشى، فرويـد، فيبـر، كـالفن، كانط، لوثر، يونج، هيجل، هوميروس، لينين، فرانسوا شاتيليه.

(٣) رينان، رودنسون (١).

(٤) الدعوة المحمديـة (٤٥)، اليهـود (اليهوديـة) (١٧)، الخـوارج (١٢)، الرأسمالية (١١)، المعتزلة (٦)، الليبرالية، الماركسية (٥)، اليونان (٤)،

القديمة بالمذاهب الحديثة. والسؤال: من هو الإطـار المرجعـى لمن؟

٧- العقل الأخلاقى العربى.

وقد تم التقسيم هذه المرة على نفس منـوال "تكـوين العقل العربى"، قسمان غير متسـاويين فـى الحجـم. الأول "المسألة الأخلاقية فى التراث العربى". والثانى "نظم القيم فى الثقافة العربية"[(١)]. والثانى خمسة أضعاف الأول. فإذا كـان الأول قد تضمن فصولا أربعة فإن الثانى انقسم بدوره نظـرا لكبر حجمه أولا إلى أبواب خمسة، كل منها عـدة فصـول متتالية من الخامس حتى الثالث والعشرين بصرف النظر عن الأبواب[(٢)]. أكبرها الباب الثانى "الموروث اليونانى، أخـلاق السعادة"، وأصغرها الرابـع "المـوروث العربـى:أخـلاق

الاشتراكية، الجاهلية، الماركسيون (٣)، الإمامة الشيعية (٢)، الستالينية، العدنانيون، الليبرالية النسبية، المانوية، الهاشميون، الوثنية (١).

(١) الأول (عدد الصفحات) (١٠٠)، الثانى (٥٠٤).

(٢) عدد الفصول فى كل باب: الأول (٥)، الثانى (٦)، الثالث (٣)، الرابـع (٢)، الخامس (٣).

المروءة"[1]. هذا بالإضافة إلـى مقدمـة "الفكـر الأخلاقـى العربى: الوضع البراهين"، ومدخل، قضايا المنهج والرؤيـة: مقاربات أولية[2]. وخاتمة "خلاصات وآفاق: لم يـدفنوا بعـد أباهم أردشير"[3]. ينقسم العمل إذن إلى أقسام وفصـول دون أبواب كعنصر متوسط بين الأقسام والفصول، ويبدو الكتـاب كالقطار الذى يسير دون أن تتحدد قضبانه أو يعرف اتجـاه سيره إلا أولا بأول.

اقتصر "العقـل الأخلاقـى العربـى" علـى عـرض النصوص القديمة وتحليلها وأحيانا نقدها دون تطويرها مـن أجل تثوير الثقافة الأخلاقية. فكل فصل مجموعة متشابهة من النصوص، وكل قسم لعلم أو لمصدر. فالقسم الأول "المسألة الأخلاقية فى التراث العربى" فى علم أصول الدين أى علـم

---

(١) الباب الثانى: الموروث اليونانى: أخلاق السعادة (١٧٠)، البـاب الأول: الموروث الفارسى: أخلاق الطاعة (١٢٦)، الباب الخامس: المـوروث الإسلامى: من أجل أخلاق إسلامية (٨٦)، البـاب الثالـث: المـوروث الصوفى:أخلاق الفناء وفناء الأخلاق (٦٤)، الباب الرابـع: المـوروث العربى: أخلاق المروءة (٤٤).

(٢) العقل الأخلاقى العربى ص٧-٣٠.

(٣) السابق ص٦٢١-٦٣٠.

الكلام. فموضوعاته كلامية صرفة مثل الحرية والمسئولية أى الجبر والاختيار، وأيهما أساس الأخلاق، العقل والنقل دون التعرض للإيمان والعمل، وهى قضية النظر والعمل، والأسس الخلقية للإيمان بالله، وعقيدة التوحيد، والصلة بين نظرية الذات والصفات والأفعال والإنسان الكامل[1]. ومما يدل على تجميع النصوص العنوان "الكلام فى الحرية والمسئولية" وليس موضوع أو إشكال "الحرية والمسئولية". وهى مسائل تقليدية صرفة يعرفها أساتذة علم الكلام دون تطوير أو قراءة جديدة مع استعمال طريقة القسمة التقليدية مثل قسمة الفصل[2]. ولا يتجاوز التحديث إلا عبارة "المفكر فيه" ترجمة للتعبير الفرنسى. ولا يعنى ذلك انفصال علم الكلام عن الأخلاق لأن كل مسائل العقائد لها أسس ونتائج أخلاقية[3].

والباب الثالث من القسم الثانى "نظم القيم فى الثقافة العربية" بعنوان "الموروث الصوفى" عن أخلاق الصوفية

---

(١) العقل الأخلاقى العربى ص٧٩-١٢٢.

(٢) السابق ص٩٤.

(٣) السابق ص٩٩.

"أخلاق الفناء وفناء الأخلاق"[١].

والباب الخامس "الموروث الإسلامى" أقرب إلى علـم أصول الفقه لكون "المصلحة أساس الأخلاق والسياسة"[٢].

وهناك ثلاثة أبواب أخـرى فـى مصـادر الأخـلاق العربية. الباب الأول "الموروث الفارسى، أخلاق الطاعـة". وأخلاق الطاعة لهـا مصـادرها الخارجيـة فـى فـارس ومصادرها الداخلية فى الأموية، وفى فقه السلطان[٣]. والباب الثانى "الموروث اليونانى: أخـلاق السـعادة"، وهـى أيضـا الأخلاق فى علوم الحكمة. فالحكماء ليسوا فقط أتباع اليونـان بل لهم مصادرهم الداخلية فى الأخلاق الإسلامية[٤]. والبـاب الرابع "الموروث العربى: أخلاق المروءة" عـن المصـدر الجاهلى السابق على الإسلام والأخلاق العربية الفطرية التى جاء الإسلام مكملا لها[٥].

ومن أجل الربط بين تحليل المصـادر، الواحـد تلـو

---

(١) السابق ص٤٢٧-٤٨٨.

(٢) السابق ص٥٣٥-٦٢٠.

(٣) السابق ص١٣١-٢٥٤.

(٤) السابق ص٢٥٧-٤٢٤.

(٥) السابق ص٤٩١-٥٣٢.

الآخر، يضاف خلاصة للقسم الأول "عود على بـدء" لجمـع الموضوع كله فى خيط واحد[١]. وكـذلك يضـاف للفصـل التاسع من القسم الثانى "إجمال ومناقشة"[٢]. ويغفل هذا الباب كل أدبيات الخروج على الحاكم الظالم. وتتكرر هذه اللازمة فى آخر كل باب[٣].

وهناك فقرات أخرى رابطة تعلن عن نهايـة فصـل وبداية آخر حتى يتم ربط عرض الأعمـال الفلسـفية فـى مجموعات متكاملة[٤]. كما يحال إلى أجزاء الكتاب السـابقة لربطها بالأجزاء اللاحقة[٥].

---

(١) السابق ص١٢٣-١٢٦.

(٢) السـابق ص٢٤٦-٢٥٤/٤٢١-٤٢٤/٤٨٧-٤٨٨/٥٣١-٥٣٢/٦١٩-٦٢٠.

(٣) "كما سنبين الفصل القادم"، السابق ص٣١٤. "كما سـنبين فيمـا بعـد"، السابق ص٤٩٢. "سنعود إليه بالتفصيل فى الفصـل القـادم"، السـابق ص٥٠٩. "لنترك هذه المسألة إلى الفصل الثـانى"، السـابق ص٤٦٠. "ولكن ميلاد ذلك المشروع (المحاسبى) سيحتاج إلـى مخـاض عسـير سنرصد أهم لحظاته فى الفصول التالية"، السابق ص٥٦٠.

(٤) "وقد توالت هذه النزعات تاريخيا على هذا الترتيب كما سنرى. حول هذه النزعات الثلاث تدور الفصول التالية"، السابق ص٢٩٠.

(٥) السابق ص٤٣٠.

وقد ذكرت المصادر الخارجية للأخلاق العربية، فارس واليونان دون المصادر الأخرى، الرومان والهند. فقد عرف العرب أخلاق الرومان خاصة الرواقية وبعد ترجمة "تـاريخ العالم" لأورسيوس. كما عرفوا أخلاق الهند بعد ترجمة "كليلة ودمنة" وبعض كتابات حكماء الهند وكما عرضها البيرونـى فى كتابه الشهير "تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة". ويبدو الأثر الخارجى واضحا خاصة اليونـانى. وقد كتب "العقل الأخلاقى العربى" لمناقشـة الحكـم الشـائع والمبالغ فيه عن أثر اليونان على الثقافة العربية الإسلامية[1]. بدأ الأثر الفارسى فى الظهور فـى الترسـل أى الخطـب والرسائل السياسية ثم تجلى القيم الكسروية فى الدين والدولة. فمن حسن الأدب والسياسة تأديب العامة إلى آخر مـا هـو معروف من الاستبداد الكسروى الذى يمثله عصر أردشـير. فقد تمت أسلمة الفرس كدافع خارجى بالإضافة إلى الأمويـة كدافع داخلى. وقد تم التشريع لها فى كتابـات ابـن المقفـع وآداب السلطان والأدب الكبير. ومن القيم الكسـروية التـى غزت الساحة "الدين طاعة رجل". وتشـارك فـى أخـلاق

---

(١) السابق ص٨.

الطاعة بعض المؤلفات اليونانية مثل "مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشر بن فاتك[1].

ويتجلى الموروث اليونانى فى ثلاث نزعات، نزعة علمية فى أخلاق الطب وهندسة الأخلاق ومرجعيتها جالينوس. وتعرض أعمال جالينوس و"الأخلاق إلى نيقوماخيا" لأرسطو وامتداداتها فى أعمال الكندى والرازى وثابت بن قرة، وهندسة الأخلاق فى أعمال ابن الهيثم وابن حزم. ونزعة فلسفية فى أخلاق المدينة الفاضلة والقيم الكسروية وتدبير المتوحد وكأن غاية السعادة هى المعرفة النظرية ومرجعيتها أفلاطون وأرسطو[2]. وتُعرض أعمال الفارابى تفصيليا. كما تُعرض أعمال ابن باجه وابن رشد فى "الضرورى فى السياسة" دون تمييز بين الأنواع الأدبية عند ابن رشد، الشرح والتلخيص والجامع من ناحية والتأليف من ناحية أخرى. فالضرورى فى السياسة هى من الجوامع لجمهورية أفلاطون. وهناك نزعة تلفيقية فى السعادة

---

(١) السابق ص٢٤٥-٢٤٨.

(٢) فى الفهرس عنوان الفصل الثالث عشر "المدينة الفاضلة والقيم الكسروية"، وفى الكتاب "القيم الكسروية تغزو المدينة الفاضلة"، السابق ص٣٤٥-٣٦٤.

والاستبداد ومرجعيتها الجمع بين المرجعيـات السـابقة[1]. وتعرض أعمال العامرى ومسكويه. السعادة اليونانية اتصال إلى أعلى والسعادة الفارسية اتصال إلى أسفل، الأولى إلى الله والثانية إلى العالم.

ثم يأتى المصدر الداخلى قبـل الإسـلام "المـوروث العربى: أخلاق المروءة". وهى تتبع لنشأة الأخلاق العربيـة الخالصة منذ الشعر العربى والأمثال العربية حتى الكتابـات العربية التى لا أثر فيها للوافد[2]. ويضم الشعوبية ممثلة فـى الجاحظ وكأن العرب شعب وعرق وليس قيما إنسانية عامة. وتعرض أعمال ابن عبد ربه والأحنف بن قيس وفرق الفتوة والصعلكة والملامتية. وإذا كانت المروءة قيمة أرسـتقراطية فكيف تقوم نهضة؟ وتعرض أيضا أعمال عبد الحميد الكاتب وابن المقفع وابن قتيبة وابن عبد ربه والأبشيهى والقلقشندى.

ويتم عرض الموروث الصوفى "أخلاق الفناء وفنـاء الأخلاق" من خلال استعراض المقامات والأحوال الصـوفية عند "الصوفية والمتكلمين" ويعنـى الفلاسـفة الإلهيـين[3].

---

(١) السابق ص٢٩٠.

(٢) السابق ص٤٩١-٥٣٢.

(٣) السابق ص٤٢٧.

وتوحى الأعمال بالمصدر الهندى للتصوف. ومع ذلك تعرض أعمال كبار الصوفية كالحسن البصرى والمحاسبى داخل التصوف السنى. ويتم تحليل علاقة الشيخ بالمريد ابتداء من أعمال الكلاباذى والسراج الطوسى والقشيرى وابن عربى. وتفصل المقامات والأحوال، من التوبة حتى الفناء، اعتمادا على أبى طالب المكى. وتنقد أخلاق الفناء بأنها تنتهى إلى عكسها من الحرية إلى إسقاط التدبير، ومن الشريعة إلى الحقيقة، ومن الفعل إلى اللافعل.

ومع ذلك تتجلى الأخلاق الإسلامية الخالصة عند المحاسبى والكلاباذى. وتتجلى فى أعمالهم أزمة القيم فى عصرهم. فقد حاول المحاسبى أسلمة الأخلاق. وحاول الماوردى تهذيبها فى أدب الدنيا والدين. ومعهم يدخل الراغب الأصفهانى والغزالى.

وفى البحث عن أخلاق إسلامية يتم اختيار أصول الفقه والمصالح العامة فى نهاية المطاف. وتحلل أعمال العز بن عبد السلام وابن تيمية أساسا دون أعمال الشاطبى والطوفى.

ويبدو رصد الأعمال، واحدا تلو الآخر حتى فى التحديدات الأولية واختيار المفاهيم: أخلاق، أدب، نظام

القيم[1]. صحيح أن مراجعات الأدبيات المعاصرة ضـرورية فى البحث العلمى ولكنها أقرب إلى مقدمات الرسائل العلمية وليس إلى الأبحاث المعمقة والأعمال الإبداعية[2]. وربما كان ذلك بسبب منهج تحليل الأعمال، ومعرفة العقل عن طريـق منتجاته. وهى أعمال تجمع بـين الشـعبية للقـارئ العـام والتخصصية الدقيقة للنخبة المتخصصة. وكل مراجعة هـى بطبيعة الحال جزئية. تذكر أعمالا وتنسى أخـرى[3]. تبـدأ

---

(١) العقل الأخلاقى العربى ص٣١-٥٦. عرض "الذريعة إلـى مكـارم الشـريعة" للراغب الأصفهانى، "التفسير الكبير" للرازى، "الجمع بين الحكيمين" للفـارابى، "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، "تسهيل النظر وتعجيل الظفر فـى أخـلاق الملـك وسياسة الملك" للماوردى... الخ. وهو ما يعترف به بالقول "هذه الجولة السريعة التى قمنا بها فى المراجع الأساسية..."، ص٥١.

(٢) تشمل المقدمة "الفكر الأخلاقى العربى، الوضع الراهن" مراجعات لـبعض الكتب الأخلاقية المعاصرة مثل "الأخلاق عند الغزالـى" لزكـى مبـارك، "الأخلاق" لأحمد أمين، "تاريخ الأخلاق" لمحمد يوسف موسـى، "دسـتور الأخلاق فى القرآن" لمحمد عبد الله دراز، "الأخلاق الإسـلامية وأسسـها" لعبد الرحمن حسن.

(٣) مثلا لم تدخل فى المراجعة أبحاث ودراسات ومؤلفات توفيـق الطويـل الذى يعتبر من مؤسسى هذا العلم حتى وإن كان نقلا عن الغـرب، فـى الثقافة العربية المعاصرة، ومن خلال تلاميذه فى الجامعـات العربيـة. العقل الأخلاقى العربى ص٧-١٨.

مراجع التاريخ ثم مراجع اللغة.

ويغيب بناء الشعور الأخلاقى بالرغم من تعددية أنواع الأخلاق. كما يغيب وصف الشعور الأخلاقى وراء مواده المختلفة من الكلام أو التصوف أو الأصول، ومصادره عند الفرس واليونان والعرب قبل الإسلام[1]. وإذا أراد أحد أن يجيب على سؤال "ما العقل الأخلاقى العربى؟" لخرج بمادة تاريخية مجمعة عن كتب الأخلاق من خلال علوم الكلام والحكمة والتصوف والأصول ومصادرها العربية واليونانية والفارسية.

والرؤية تقليدية، "فى البدء كانت أزمة القيم"[2]. وهو موقف شائع نابع من تفسير آية﴿**لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾. وقد تصح أيضا عبارة "فى البدء كان الصراع السياسى". وهو أيضا تفسير شائع منذ اجتماع السقيفة حتى الفتنة الكبرى.

وإذا كان العرب "لم يدفنوا بعد أباهم أردشير" فكيف نمت

(١) وهو ما يؤكد ما لاحظه بعض المستشرقين فى القرن الماضى مثل جولدزيهر عن خلو اللغة العربية من مفهوم الضمير Conscience، السابق ص١١٩-١٢١.

(٢) العقل الأخلاقى العربى ص٥٧-٧٨.

حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار؟ وكيف قامت الثـورات والهبات الشعبية ضد خلفاء أردشير؟ كيف يمكن فهـم اسـتمرار المقاومة فى فلسطين وكشمير والشيشـان وأفغانسـتان وأخيـرا العراق؟ ألم يسقط الشهداء الذين واجهوا السلاطين لأن السـاكت عن الحق شيطان أخرس، وأن أفضل شهادة كلمة حق فى وجـه سلطان جائر؟ هل أخلاق الطاعة هى المترسبة فى أعماق الوعى وحركات التحرر الوطنى والهبات الشعبية من أجل الخبز ما هى إلا دوافع وقتية على هامش الشعور؟

ومن تحليل أسماء الأعلام فى "العقل الأخلاقـى العربـى" يتقدم ابن المقفع ممثل الثقافة الفارسية، ثم الماوردى ممثل الثقافة السلطانية، ثم المحاسبى ممثل الثقافة الصوفية، ثم مسكويه نموذج الأخلاق الفلسفية، ثم الفارابى، ثم الراغب الأصـفهانى صـاحب المواعظ، ثم الهجويرى الصوفى، ثم ابن رشد ناقد العقل الدينى. ثم يتراءى الصوفية كالقشيرى والغزالى وأبـو طالـب المكـى والسراج الطوسى وذو النون وابن عربى والبسطامى وإبراهيم بن أدهم. وواضح كثرة النصوص الصوفية. ثم يأتى الصحابة: على، معاوية، أبو بكر، أبو ذر الغفارى، أبو هريرة، ابن عبـاس. ثـم الفلاسفة: الرازى الطبيب، الكندى، ابن سينا، ابـن طفيـل. ثـم المعتزلة: الحسن البصرى، القاضى عبد الجبار، واصل، الجاحظ. ثم الفقهاء أحمد بن حنبل، ثم الأشاعرة، الأشـعرى، وعشـرات

آخرين من الأعلام ذكرت مرتين أو مرة واحدة[1].

ومن الطوائف والفرق يندر ما يذكر منها ربما لأن الفهرس

---

(١) ابن المقفع (٥٣)، الماوردى (٣٩)، المحاسبى (٣٥)، مسكويه (٣٠)، الفـارابى (٢٩)، الراغب الأصفهانى (٢٦)، عبد الحميـد الكاتـب (٢٥)، ابـن رشـد، الهجويرى (٢٢)، القشيرى (٢١)، الغزالى (٢٠)، على (١٩)، الرازى الطبيب (١٨)، الحسن البصرى، معاوية (١٧)، العامرى، الكندى (١٥)، النيسـابورى، عبد الجبار (١٤)، ابن الهيثم، ابن عبد ربه، هشام بن عبد الملك (١٣)، ابن باجه (١٢)، العز بن عبد السلام، ابن عربى (١١)، سالم بن عبد الرحمن، عمر بـن الخطاب، واصل (١٠)، الجاحظ (٩)، عثمان، أبو طالب المكى، يحيى بن عدى (٨)، ابن حزم، السراج الطوسى (٧)، الابشيهى، ابن خلدون، ابن سنان بن ثابت بن قرة، ابن سينا، الحسن بن على (٦)، أبو جعفر المنصور، الأحنف بن قيس، إبراهيم بن أدهم، ابن حنبل، زياد بن أبيه، العلاف، مروان بن محمد، السعودى، الوليد بن زيد (٥)، أبو بكر، أبو ذر الغفارى، أبو هريرة، الأشعرى، ابن حيـان البستى، ابن عبـاس، البخـارى، التوحيـدى، الحجـاج، الزبيـر، الشـافعى، الشهرستانى، طلحة، عبد الملك بن مروان، عمار بن ياسر، غـيلان الدمشـقى (٤)، أحمد بن يوسف، أكثم بن صيفى، محمد بن الحنفية، المبشـر بـن فائـك، التهانوى، جابر بن حيان، حبيب العجمى، ذو النون المصرى، زهير، الطبرى، القفطى، المامون، مالك، النظام (٣)، ابن طفيل، البسطامى، بهنود بن سـموان، الجنيد، الجوينى، حبنكة، الحلاج، الدقاق، ربيعة بن مكـرم، سـرى السـقطى، السموأل، الطهطاوى، عبادة بن الصامت، عبد الله بن عمر، أبو بكرة، أبو حنيفة، أبو سليمان الدارانى، أبو هاشم الصوفى، ابن تيمية، عبد الواحد بن يزيد، عبدك الصوفى، على بن الشاه، عمرو بن العاص، عيسى، الـرازى (فخـر الـدين)، القلقشندى، الكرخى، الكلاباذى، المبرد، المختار الثقفى، معبد الجهنى، المعتصم، المنصور العباسى، نجدة بن عامر، الوارث.

للأعلام باستثناء إخوان الصفا[1]. فى حين أن الفهارس الســابقة كانت نصفها من الأعلام. ومن الوافد اليونــانى يتقــدم أرســطو بطبيعة الحال، ثم أفلاطون، ثم جالينوس، ثم أبقراط، ثم ســقراط، ثم الإسكندر المقدونى، ثم فيثاغورس، ثم ثمانية آخرون كل منهم مرة واحدة[2]. ومن الوافد الفارسى يتقدم أردشير بطبيعة الحال ثم كسرى أنوشروان ثم بزرجمهر وبيــدبا وغيــرهم مــن أعــلام الفرس[3]. كما يعتمد على بعض الدراسات المحدثة الثانوية مثــل دراسات أحمد أمين وطه حسين وأحمد يوسف موســى[4]. ومــن فلاسفة الغرب، ديكارت وروســو وكــامى وســارتر[5]. ومــن المستشرقين جولدزيهر ونللينو[6].

ولا تحتاج هذه الدراسة إلى نهاية توجد فى البداية. تحيــة

---

(١) إخوان الصفا (٣).

(٢) أرسطو (٨٩)، أفلاطون (٨٨)، جالينوس (٥١)، أبقــراط (٦)، ســقراط (٥)، الإســكندر المقــدونى (٤)، فيثــاغورس (٣)، الإســكندر، فرفوريــوس (٢)، أذرياتوس، الإسكندر الأفروديسى، أفريزون، أفلوطين، امبادوقليدس، بروسون، جلوكون (١).

(٣) أردشير (٣٩)، أنوشروان (١٦)، بزرجمهر، بيدبا، (٣)، قباذ والدكســرى (٢)، كسرى أبرويز، اذريبان، أورانى، برزويه، جاماسيف، ســابور الأول، مــانى، الموبذان (١).

(٤) أحمد أمين (٦)، طه حسين (٣)، محمد يوسف موسى (٢).

(٥) بلاثيوس (٢)، أندريه بريدو، روسو، ديكارت، سارتر، كامى (١).

(٦) جولدزيهر، نللينو (١).

إلى الأخ الصديق فى عقده السابع قبل المائة.

التاريخ والتراث والسياسة

دراسة فى ثلاثية معاصرة

(على أومليل ١٩٤٠ -)

١- مقدمة: المفاهيم الثلاثة.

يبدأ بعض المفكرين العرب المعاصرين بعدة مقولات تتأسس عليها مشاريعهم الفكرية مثل "نقد العقل العربى"، "نقد العقل الإسلامى"، "من التراث الى الثورة"، "التراث والتجديد". ويفضل البعض الآخر البداية ببعض المقولات الأساسية كنقاط بداية مثل "التاريخ والتراث والسياسة". والغالب على البعض منها فى كلتا الحالتين الإيقاع الثلاثى، إما كبنية طبيعية فى الذهن كما هو الحال عند كانط أو فى الجدل مثل هيجل أو فى الموقف الحضارى مثل ثلاثية الموروث والوافد والواقع المعيش، ومنها "التاريخ والتراث والسياسة"

وقد توالت عدة أجيال من المفكرين فى المغرب

(*) الكتاب التذكارى، أوراق فلسفية، القاهرة ٢٠٠٤.

الأقصى من أصحاب المشاريع التى بـدأت معظمهـا بعـد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ أو قبلها بقليل مواكبة للثـورة العربية فى النصف الثانى من القرن العشرين ابتـداء مـن الخمسينات. ويمكن التعرف على أجيال ثلاثـة. الأول جيـل محمد عزيز لحبابى (١٩٢٣-١٩٩٣) الذى طور مشـروعه ابتداء من "الكائن إلى الشخص" انطلاقا مـن مونييـه إلـى "الشخصانية الإسلامية" لإعادة اكتشـاف الشخصـانية فـى الموروث بدلا من نقلها من الوافد حتى "العالمية الثالثية" فـى مرحلة ظهور كتلة العالم الثالث إبان الستينات وصولا إلـى "الغادية" بعد ازدهار علوم المستقبليات. والثانى جيل عبد الله العروى (١٩٣٥-   ) الذى تطـور أيضـا مـن "تـاريخ المغرب" إلى "الأيديولوجية العربية المعاصرة" إلى "العـرب والفكر التاريخى" خاصة "المثقفون العـرب والغـرب" إلـى تحليل المفاهيم مثل الأيديولوجيا والدولة والحريـة والعقـل والتاريخ. وينضم إليه محمد عابد الجابرى (١٩٣٦-   ) فى رباعية "نقد العقل العربى"، التكوين ثم البنية ثم تطبيقهـا فى السياسة والأخلاق[1]. والثالث على أومليل (١٩٤٠-   )

(١) ربما تكون خماسية إذا ما صدر "نقد العقل العلمى".

انطلاقا من التاريخ والتراث والسياسة ومعه طه عبد الـرحمن ابتداء من اللغة والمنطق والجدل والمناظرة أو نقيضها فـى الإلهامات الصوفية والإشارات الإلهية وتحـت مصـطلحات جديدة مع إزاحة الأجيال السابقة لإفساح المجال للجيل الجديد لفرض نفسه على الساحة الفكرية والفلسفية[1]. وفى الـدول الشابة تتلاحق الأجيال ربما كل عشر سـنوات ولـيس كـل أربعين عاما كما قال قدماء اليونان وابن خلدون[2].

---

(١) هناك جيل رابع يتشكل الآن، جيل كمال عبد اللطيف، سالم يفوت، سعيد بن سعيد، عبد السلام بن عبد العلى، محمد الوقيدى، سالم حميش، محمد مصباحى، الدواى، والمرحوم جمال الدين الطوى وغيرهم. وربما هناك جيل خامس قادم الذى يمارس هواية الكتابة فى مجلة "فكر ونقـد" التـى يشرف على إصدارها محمد عابد الجابرى.

(٢) فى مصر هناك أربعة أجيال على الأقل: الأول مصطفى عبد الـرازق، والثانى إبراهيم بيومى مدكور وعثمان أمين، وعلى سامى النشار، وأبـو العلا عفيفى، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، وتوفيـق الطويـل، وعبـد الرحمن بدوى، وزكى نجيب محمود. والثالث فؤاد زكريـا، وفـتح الله خليف، وحسن حنفى والمرحوم محمود رجب، والمرحوم محمود فهمـى زيدان، وأحمد صبحى، وأميرة حلمى مطر، وصلاح قنصوه، وعلى عبد المعطى، ومحمد مهران. والرابع طلبة هذا الجيل الـذين لـم يفرضـوا وجودهم الفلسفى بعد مثل يمنى طريف الخولى.

والعنوان "التاريخ والتراث والسياسة" من تطور المؤلفات الستة الرئيسية: اثنان فى التاريخ: "الخطاب التاريخى، دراسة فى منهجية ابن خلدون ١٩٧٧"، "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ١٩٨٥". واثنان فى التراث: "فى التراث والتجاوز ١٩٩٠"، "فى شرعية الاختلاف ١٩٩١". واثنان فى السياسة: "السلطة الثقافية والسلطة السياسية ١٩٩٦"، "مواقف الفكر العربى من التغيرات الدولية، الديموقراطية والعولمة ١٩٩٨".

وهى أيضا مقولات أولية فى رسالة "الخطاب التاريخى"[1]. فمن التاريخ المقولة الأولى تنبثق منذ البداية

---

(١) مثلا: الفصل الأول: التاريخ والبحث عن خطابه.

١- أصول التاريخ والتراث.

أ- التاريخ والتراث.

ب- التاريخ والسياسة.

جـ- التراث المكتوب والسلطان السياسى.

٣- التراث ومنهجه.

٤- التاريخ ومفهومه.

الفصل الثانى: المشروع التاريخى.

الفصل الثالث: النسخة الشرقية لتاريخ ابن خلدون.

الفصل الرابع: الحقل التاريخى لابن خلدون.

المقولتان الأخريتان التراث والسياسة. فالتاريخ هو بالضرورة تاريخ التراث وتاريخ سياسى فى آن واحد. والتراث من وضع التاريخ، ويعكس الصراعات السياسية. والسياسة هو التاريخ فى تفاعلاته التى تنتج تراثا بعد التدوين. التاريخ يحفظ التراث، والتراث يدون التاريخ. والتراث من تدوين السلطان السياسى وهو الفاعل فى التاريخ. كما يدرس التراث بمنهج تاريخى. والتاريخ هو تاريخ التراث. فالتاريخ منهج وموضوع. وفى التاريخ تقع النزعات اللاتاريخية مثل التصوف الذى يريد الخروج من التاريخ ثم اللحاق به والعودة إليه بصورة أخرى.

٢- التاريخ.

أ- ويبدأ التفكير فى التاريخ منذ رسالة الدكتوراه "الخطاب التاريخى، دراسة لمنهجية ابن خلدون" ١٩٨٥[١]. وهى ثانى أكبر

الفصل الخامس: التصوف والتاريخ.

(١) L'histoire et son discourse, essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldun, ١٩٧٧. (٢٢٢ p.)

المؤلفات[1]. يظهر فيها العقل فى التاريخ بتعبير هيجل ولكن على أساس نقدى، والعقل فى الجغرافيا أى النظرية الجغرافية المعروفة عند مونتسكيو وهردر. كما يصف أغلاط المـؤرخين السـابقين، ويبين ضرورة نقد الروايات قبل استعمالها كمصـادر للتـاريخ، تحولا من النص إلى الواقع، ونقد منهج الإسناد كما فعل القدماء. فصحة المتن مشروطة بصحة الإسناد[2]. وابن خلدون جزء مـن الثقافة العربية فى المغرب وأحد مكوناته لما فيـه مـن منهجيـة وعقلانية يتسم بها الفكر المغربى[3].

ونتجاوز الدراسة عرض المقدمة كمـا يفعـل المشـارقة

---

(١) أكبرها "السلطة السياسية والسلطة الثقافية" (٢٥٧ص).

(٢) انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلـة الجمعيـة الفلسـفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص١٣١-٢٤٣.

(٣) اتجه الفكر العربى المعاصر لدراسة ابن خلدون فى المغرب والمشـرق وأهمها:

أ- طه حسين: الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون.

ب- عبد العزيز عزت: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون.

جـ- ناصيف نصار: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (بالفرنسية)، باريس ١٩٧٧.

د- محمد عابد الجابرى: العصبية والدولة عند ابن خلدون، ١٩٧١.

هـ- زينب الخضيرى: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة ١٩٨٧.

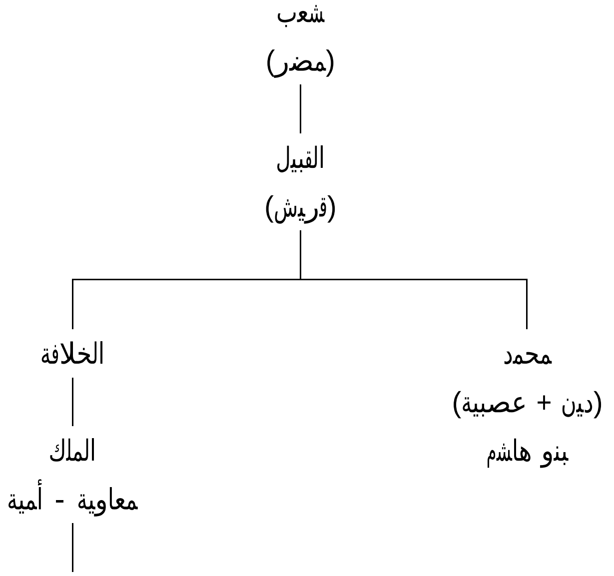
وتكرارها بل يبين نموذج انبثاق السياسة من التاريخ، والتحول من القبيلة إلى الدولة مع دقة المغاربة فى التحليل والتنظير كما هو الحال عند ابن خلدون، مما دفع البعض إلى التمييز بين المغاربة نموذج ابن رشد وابن خلدون، والمشارقة نموذج ابن سينا والغزالى. وفى نهاية كل فصل "استخلاص"، بالإضافة إلى "الاستخلاص العام" فى نهاية الدراسة حتى يعى القارئ النتائج الجزئية والكلية.

ويتأكد التركيز على التاريخ فى ثنايا الدراسة قبل ابن خلدون وبعده مثل الرؤية التاريخية للتاريخ عند الطبرى، والصلة بين تاريخ المغرب والتاريخ العام، وما هو الخاص فى التاريخ وما هو العام، وأهمية ابن خلدون فى العودة إلى الواقع وإلى التجربة التاريخية، ونهاية بتفسير التاريخ. وتحاول الدراسة إدخال "المقدمة" فى تصنيف العلوم اعتمادا على "إحصاء العلوم" للفارابى فى إطار علوم الحكمة. وقد بدا ذلك صعبا للغاية لأن الفارابى لا يدخل التاريخ ضمن إطار علوم الحكمة. كما يصعب اعتبار التاريخ ضمن هذه العلوم. إنما "المقدمة" تند عن التصنيف لأنها تعبر عن نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية، مرحلة النشأة والتطور والاكتمال ثم النهاية فى القرون السبعة الأولى قبل أن تبدأ المرحلة الثانية عصر الشروح والملخصات فى القرون السبعة التالية والتى انتهت بعصر الإصلاح الدينى والنهضة العربية الأولى قبل أن يكبوان تدريجيا حتى هذا

الجيل[١].

يقدم الفصل السادس نموذجا تطبيقيا لبنية "المقدمة" ليتحقق من صحتها. ويبين مسار العرب من الشعب والقبيل إلى الدولـة والخلافة حتى الحضارة والتدهور مع التركيز على دور التصوف فى التاريخ، وبيان الاستثناءات فى التاريخ، وحدود البنية لرصـد وقائع التاريخ الكلى[٢].

(١) الخطاب التاريخى ، ص٤٧-٥٨.
(٢) السابق، ص١٦١.



ب- "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية". وهنا يتم الانتقال من التاريخ القديم إلى التاريخ الحديث، من ابن خلدون نهاية العصر القديم إلى الإصلاح بداية العصر الحديث، ومن الخلافة إلى الدولة الوطنية.

كانت هناك مقدمات للإصلاح وذلك بانتشار بعض المفاهيم مثل الدستور لتقييد سلطة الملك أو الأمير. فأقصى ما كان ينادى به الإصلاح هى الملكية المقيدة بالدستور، ومثل الاستبداد العادل الذى دافع عنه الأفغانى كنوع من
٧ الإصلاح للدولة العثمانية. ومثل الحسبة، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الإسلاميين كنوع أيضا من الرقابة على الحاكم، ومثل الغرباء الذين يصلحون فى الأرض عند فساد الناس. هم العلماء ورثة الأنبياء، وهم الذين يبعثهم الله على رأس كل مائة سنة لتجديد الدين.

الحضارة

التدهور

هشام ابن عبد الملك

(استثناء عمر بن عبد العزيز)

ويقوم الإصلاح على تأكيد الفطرة والحالة الطبيعية من أجل إعادة النظر فى نظام المجتمع. ويحال إلى مصـادرها القديمة لدى "حى بن يقظان" لابن طفيـل، وابـن خلـدون، والشاطبى فى مقاصد الشريعة، والحسن والقبح العقليين عند المعتزلة. فالطبيعة خيرة وعاقلة، والتسامح جزء من الفطرة. يعطى حق الخلاف والاختلاف. وهو ليس مفهوما محايـدا، مجرد تعبير عن الفطرة، بل هو أساس الإصلاح ضد التسلط والتفرد بالرأى.

وبمجرد أن خبا الإصلاح نشأ الصراع بين السـلفيين والعلمانيين، وبين السلفيين والليبراليين. حـاول الإصـلاح الجمع بينهما فى سلفية جديدة قابلة للحداثة، أو علمانية جديدة قابلة لأن تمتد جذورها فى الموروث العقلانى الطبيعى القديم. وبالرغم من دراسة الموضوعات نفسها دون الأشـخاص إلا أنه يفصل مشروع طه حسين العلمانى ويبرز التقابـل بـين الدينى والمدنى.

فلما أتت الدولة الوطنية بدأ السؤال حول دور الإسلام فيها. فقد خرجت معظم حركات التحرر الوطنى مـن جبـة الإصلاح الدينى. فلما نشأت الدولة الوطنيـة تـم اسـتبعاد

الحركة الإسلامية من بعض الدول لصراع على السلطة. هكذا نشأت مشكلة الجزائر والحرب الدائرة بين الإسلاميين والدولة. كما نشأت أيضا مشكلة الهند وانفصال باكستان باسم الإسلام عن الهند العلمانية. ومازالت الإصلاحية العربية الليبرالية أو الإسلامية فى مشكلة الدولة التى تحكم باسم السلطة ولا تطلب من الناس إلا الطاعة. وهو ما يرفضه الليبراليون والإسلاميون.

ويظهر ابن خلدون من جديد كعالم ومواطن من الكتاب إلى الدولة، نموذجا للمثقف المغربى. ومع ذلك يحضر الغزالى أيضا فى المغرب العربى وكأن المغرب قد جمع بين النقيضين، التصوف للشعب والعقل والتاريخ للنخبة. كان من الطبيعى أن يلجأ الغزالى إلى التصوف كحركة إحياء للإيمان فى القلوب أثناء الحرب الصليبية الأولى دون ذكرها أو الإشارة إليها فى أى من مصنفاته.

ولما كان المثقف العربي بين ثقافتين، العربية والغربية، فقد تمت المقارنة بينهما فى تحليل الفطرة والإشارة إلى هيجل، وفى تحليل الطبيعة والإشارة إلى روسو، مع تعريب بعض الألفاظ مثل "ريفورم" أى الإصلاح

و"تولیرانس" أى التسامح.

وقد تبدو هذه التحليلات النظرية خالصة بلا هـدف أو قصد مثل بعض المفكرين الغربيين المعاصرين إيغـالا فـى التحليل وبحثا عن المتناهى فى الصغر إلا أنهـا فـى نفـس الوقت تكشف عن وعى عميق بمسار الأمة الإسـلامية فـى التاريخ ليتواصل حاضرها فى ماضيها. وربما يظل السـؤال قائما لماذا التوقف على الدولـة الوطنيـة دون اختياراتهـا الليبرالية أو الاشتراكية؟ وهل جمع المؤلف بينهما كما فعـل العروى من قبل فى "العرب والفكر التاريخى" فى الماركسية العربية أو الماركسية التاريخانية أى الماركسية الليبرالية؟

٣- التراث.

أ- "فى التراث والتجـاوز" (١٩٩٠). وهـى قضـية المفكرين العرب المعاصرين. كيف يمكـن تحليـل التـراث باعتباره مخزونا نفسيا وموروثا ثقافيا فى العصر من أجـل تجاوزه، والتحرر من عقاله، ويصبح باعثا على التقدم بـدلا من أن يكون عائقا عنه؟ يكتفى بعض المفكـرين بالوصـف

والتحليل مثل مشروع "نقد العقل العربي" و"نقد العقل الإسلامى" دون التجاوز الصريح، وإن كان يمكن استنباط التجاوز الضمنى.

ونموذج التجاوز فى التأويل والتوازن عند ابن رشد. فإذا كان التراث يقضى بإرجاع الفرع إلى أصل سابق، وبالتالى يكون الأصل هو الأساس، ما اتفق معه يضم إلى التراث. وما اختلف معه يصبح بدعة فإن التأويل اجتهاد يعتمد على المقاصد الكلية للشريعة. يتجه إلى الأمام وليس إلى الخلف. والأصل ليس نصا يختلف عليه المتأولون بل هو قصد وغاية وقيمة ومبدأ عام لحقوق الإنسان والشعوب.

وتلك أصالة الفكر الخلدونى فى التراث والتجاوز من البدو إلى الحضر، ومن العصبية إلى الحضارة، ومن التاريخ إلى العمران، ومن الصحراء إلى المدنية. هو تجاوز تاريخى وليس فقط تجاوزا عقليا[1].

---

(١) ويتضح ذلك من عناوين أجزاء الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" فى مشروع "التراث والتجديد" مثل: "من العقيدة إلى الثورة"، "من النقل إلى الإبداع"، "من النص إلى الواقع"، "من الفناء إلى البقاء"، "من النقل إلى العقل". وكذلك فى الجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربى"، من

ولما كانت الفلسفة تأملا فى المجتمع وتحليلا له فقد تم التركيز على "مفهوم المجتمع" فى الفكر العربى مـن خـلال الدرس الاجتماعى فى المشرق والمغرب. لقد غاب المفهـوم فى بداية نشأة الجامعات المصرية. ثم ولد فقط فى منتصـف القرن الماضى بالرغم من ظهور مفاهيم الاجتماع والجماعة فى الفكر الفلسفى القديم عند الفارابى وابن سينا وابن باجـه وفى الفكر الفقهى. لذلك كان صاحب الثلاثية أقرب المفكرين العرب إلى الفكر الاجتماعى والسياسى نظرا لانتسـابه إلـى اليسار العربى التقدمى.

ب- "فى شرعية الاختلاف" (١٩٩١). وهو ما سـمى "حق الاختلاف" أى عدم شرعية التفرد بـالرأى وضـرورة الاستشارة. فالكل راد، والكل مردود عليـه. وهـى دعـوة موجهة للطرفين المتنازعين، للأخـوة الأعـداء، السـلفيين والعلمانيين، فى المعارضة أو فى الحكم. فالسلفيون يرفضون شرعية الاختلاف، ويحتكرون الرأى إلى حد قد يصل إلـى التكفير. والعلمانيون يخونون السلفيين. والسؤال هو: كيـف

الاستشراق إلى الاستغراب فى "مقدمة فى علـم الاسـتغراب". وكـذلك مشروع الطيب تيزينى فى بيانه الأول "من التراث إلى الثورة".

يكون للفريقين حق الوجود الشرعى والتحـرك فـى إطـار الشرعية؟ إذا كان العلمانيون فى الحكم باسم الدولة الوطنيـة كيف يعطى للسلفيين فى المعارضة حق الشرعية؟ وإذا كـان السلفيون فى الحكم باسم الحاكمية كيف يسـمح للمعارضـة بالوجود الشرعى؟ حق الاختلاف إذن ضد المنطق المزدوج للتكفير والتخوين، وضد منطق الإبعاد المتبادل، والإقصـاء المزدوج لصالح فريق واحد يمتلك الحقيقة كلها دون الآخـر الذى هو فى ضلال مبين. ومن هى الفرقة الناجية؟ هى فـى الغالب فرقة السلطان؟ ومن هى الفرق الضالة الهالكة؟ هـى فى الغالب أحزاب المعارضة. إن حـق الاجتهـاد مكفـول للجميع، فمن الذى أغلق باب الاجتهاد؟ من الذى يملك المفتاح لغلقه أو لفتحه؟

والنموذج التاريخى لذلك هـم الموريسـكيون الـذين صمدوا فى أسبانيا ضد محاولات التنصير أو التهجير. وهـم الذين حملوا لواء المعارضة داخل أسبانيا المسيحية، نصارى فى الظاهر، ومسلمون فى الباطن. حملوا مشعل النهضة التى كانت علنية قبل سقوط غرناطة. ورفضوا تحريـف الكتـاب

المقدس وحرفية التفسير[1]. وهو مازال يحدث فـى الفكـر العربى المعاصر، قراءة للماضى فى الحاضر، وللحاضر فى الماضى، وتحليلا لحاجات العصر وتأصيلها فى المـوروث القديم كنوع من حوار الحضارات أو حوار الأديان، جمعـا بين هموم العلم وهموم الوطن. وهى موضوعات جديدة لـم يتطرق إليها معظم المفكرين العرب المعاصرين. تبرز قضية فى تاريخ الأديان المقارن فى قراءة تقـوم علـى التعدديـة الفكرية، وتؤكد على الخلاف بين المذهب الواحد وليس فقـط بين المذاهب. وتجمع بين هموم القدماء وهموم المحدثين. كما يعرض الكتاب موضوعا رئيسيا هو "أسباب النزول أو تاريخ فوق التاريخ"، وأن الوحى نزل فى المكان والزمان، المكـان فى أسباب النزول، والزمان فى الناسخ والمنسوخ. فالأحكـام تتغير بتغير المكان والزمان. له تاريخ فى التاريخ.

والمنهج المتبع هو المنهج التحليلى "الميكروسـكوبى" لرؤية المتناهى فى الصغر كرد فعل على الأحكام العامة فى المشرق، والتنظيرات المجردة فى المغرب. وتستعمل بعض

---

(١) يشار إلى: أبو القاسم الحجرى: ناصر الدين على القوم الكافرين، الـدار البيضاء ١٩٨٧ وهو اختصار "رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب".

المفاهيم الغربية الأثيرة عند بعض المفكرين المغاربـة مثـل "القطيعة المعرفية" مع إن الإسلام يقـوم علـى التواصـل. فالمسيحية قراءة روحية لليهودية، والإسلام اختيار حر بـين الشرعية والمحبة ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بـه، وإن صبرتم لهو خير للصابرين**﴾. أحيانا يبدو إغـراق فـى الحداثة، وغلبة الحداثة على الموروث القديم، وبعض التشيع فى العلم، واستئصال موضوع من تربته لغرزه فـى تربـة أخرى. وتلك صعوبات أمام الباحث والفكر العربى المعاصر وهو يستكشف الطريق بين القديم والجديد، بين تراث الأنـا وتراث الآخر، والمقارنة بين ثقافتين دون مراعاة اختلافهمـا فى المسارين التاريخيين، الأولى فى مرحلة ما قبل الحداثـة، والثانية فى مرحلة ما بعد الحداثة.

<u>٤- السياسة.</u>

أ- السلطة الثقافية والسلطة السياسية (١٩٩٦). يبـدو أن المقولة الثالثة "السياسة" هو مركب الموضوع بين التاريخ كموضوع والتراث كنقيض موضوع. ويتعرض لموضـوع شائك فى الفكر العربى المعاصر وتأصيل جذوره فى التراث

القديم وهو صلة المثقف بالسلطة بالتعبير المعاصر، أو الكاتب بالسلطان بالتعبير القديم. ويعطى نماذج من الماضى، سياسة الكتاب تجاه السلاطين، وسياسة السلاطين تجاه الكتاب. فقد امتهن الجاحظ مهنة الكتابة للسلطان. ووقف التوحيدى على باب الله وعلى باب السلطان فى آن واحد. وأحاط السلاطين أنفسهم بمجالس الفقهاء والأدباء والحكماء والشعراء والظرفاء. وانتحل الكتاب عهودا ورسائل وأشعارا تبين قدرتهم على الإبداع[1]. كل ذلك من أجل الإجابة على سؤال: كيف تنشأ السلطة العلمية فى المجتمع؟ كان النسق عند القدماء أن الدين والملك توأمان أى الجمع بين السلطتين، الثقافية والسياسة، وكما قال الفارابى: سواء قلت النبى أو الملك أو الإمام أو الفيلسوف فإننى أعنى نفس الشىء.

ثم طبق هذا النموذج على الفلاسفة باعتبارهم النموذج القديم للمفكرين المعاصرين. فقد صاغ بعضهم مدنا مثالية بعيدا عن نقد النظم السياسية القائمة. فالخيال أفضل من الواقع، فى حين آثر ابن رشد نقد ثقافة السلطان. ودافع عن الفلسفة إيجابا فى "فصل المقال" من أجل التأكيد على حق

---

(١) من النقل إلى الأبداع، مجـ ١ النقل، جـ ٢ النص، فصل ٣ الانتحال.

النظر ووجوبه بالشرع. كما دافع عنها سلبا فى "تهافت التهافت" بعد أن أقصاها الغزالى لصالح السلطان. ونقد علم الأشعرية وهو الأساس النظرى الذى قامت عليه الأموية. وأعاد إقامة الفقه على أسس أخلاقية. وكتب "الكليات" فى الطب فى العلم الخالص، العقل والتجربة، كأساسين للوحى.

ويتم استعراض نفس القضية ابتداء من التراث الغربى، لمعرفة كيفية ظهور سلطة المثقفين فى الغرب، خاصة فى فرنسا وألمانيا للمقارنة مع ظهور سلطة المثقفين فى تاريخ العرب الحديث. ويتردد أسماء القدماء أكثر من أسماء المحدثين مثل السوسى واليوسى والرازى وابن باجه والفارابى وابن سينا وابن رشد ومن قبلهم سقراط.

ومع ذلك لم تظهر رؤية جديدة لعلاقة المثقف بالسلطة أكثر مما هو معروف فى النظريات الثلاث الشهيرة، المثقف ضحية للسلطة أو عميل لها أو تجسير بين السلطة والشعب لتخفيف أخطار السلطة وتحقيق ما يمكن تحقيقه من مصالح الشعب.

الدراسة جديدة تشبه دراسة بعض المفكرين الغربيين المعاصرين مثل دريدا فى علم الكتابة. وليست دراسة

ميتافيزيقية نظرية خالصة. تجمع بين القـدماء والمحـدثين، وتقرأ الحاضر فى الماضى والماضى فى الحاضر، جمعا بين المحلية والعالمية، بين التاريخ الخاص والتاريخ العام.

ب- "مواقف الفكر العربى من المتغيـرات الدوليـة، الديموقراطية والعولمة" (١٩٩٨). وهى أصغر الموضوعات، محاضرة ألقيت فى عمان، وجمعت الردود والتعقيبات عليها. وتتطرق إلى بعض الموضوعات الجديدة فى الفكر العربـى المعاصر مثل التحديث، وريح الشـرق. فالتحـديث قضـية الجميع. والليبرالية نموذج لها. ومع ذلك هناك فـرق بـين ليبرالية السوق أى حرية سيولة البضائع فى نظم تقوم علـى الاقتصاد الحر، وليبرالية الفكر والنظم السياسية، حرية الفكر وديموقراطية الحكم. وهنـاك نمـوذج التجربـة الأسـيوية، التحديث من خلال الدولة والمشـاركة الشـعبية والتخطـيط الاقتصادى.

وأخيرا تعرض الدراسة للعولمـة ومسـتقبل الدولـة القطرية. فالعولمة تقتضى إسقاط الحدود الجمركية، ونهايـة سيادة الدولة الوطنية، وتنشيط القطـاع الخـاص، وتقويـة مؤسسات المجتمع المدنى. والدولة القطرية مازالت متمسـكة

بسيادتها الوطنية وحماية صناعاتها الوطنية، والرغبـة فـى المشاركة فى السوق بالإنتاج وليس فقط بالاسـتهلاك. فهـل يستطيع العرب ذلك عن طريق إيجاد سوق عربية مشـتركة وتعاون متبادل من أجل خلق سوق إقليمـى يجمـع الـدول العربية والأسيوية فى مواجهة السوق الأوروبية المشـتركة والسوق الأمريكية المتمثلة فى الشركات المتعددة الجنسيات؟ وهل العرب استثناء؟

إن صاحب الثلاثية مازال يمثل واحداً من قوى اليسار العربى القومى الاشتراكى. ولم يتغيـر بتغيـر الأحـداث، وبتحول الثورة العربية مائة وثمانين درجة أو سقوط الـنظم الاشتراكية فى المعسكر الشرقى. مـازال يكتـب للمثقفـين العرب، لا للمتخصصين ولا للعامـة وإن ظهـرت بعـض المصطلحات المعربة مثل "اللائية" أى العلمانية[١]. ربط بين المغرب والمشرق بالرغم من الدعوة العامة فـى المغـرب بالتمايز بين جناحى الوطن العربى وسوء اسـتعمال مفهـوم "القطيعة المعرفية" عن قصد أو عن غير قصد. تخرج مـن

---

(١) مواقف الفكر العربى من المتغيرات الدوليـة، الديموقراطيـة والعولمـة ص٢٨.

جامعة القاهرة فى ١٩٦٠. وعاش فى المغرب أستاذا للفلسفة فى جامعة الرباط. ثم عاد إلى المشرق أمينا عامـا لمنتـدى الفكر العربى فى عمان. وبعد عودته إلى المغرب عاد ثانيـا إلى قاهرة المعز سفيرا لجلالة ملك المغرب، يثـرى الثقافـة العربية، ويدعم الأسرة الفلسفية، ويشـارك فـى جمعياتهـا الفلسفية، جمعا بين السفارة والفلسفة كما جمع الحكماء القدماء بين رياسة الملك ورياسة الحكمة، بين الملك والفيلسوف.

الفصل الثالث

مفكـــــرون علميـــــــون

- تكوين الفكر العربى الحديث (شبلى شميل)
- هل يجوز القياس الحضارى؟ (فرح أنطون)

تكوين الفكر العربى الحديث
جدل الوافد والموروث
شبلى شميل نموذجاً (١٨٥٠ - ١٩١٧)

ولو أنت أعمات الرؤية لا الهوى
لأدركت أن الدين لا صوت بل صدى الشميل

أولا: مكونات الفكر العربى الحديث.

الفكر العربى الحديث مصب لثلاثة روافد. الأول الوافد الغربى الذى انتقل إلى الثقافة المعاصرة منذ مائتى عام، منذ عصر الترجمة الثانى فى القرن التاسع عشر فى عصر محمد على وحتى المشروع القومى للترجمة[1]. كان عصر الترجمة الأول فى القرن الثانى للهجرة على يد أحد المترجمين النصارى حنين بن إسحق وإسحق بن حنين، ومتى بن يونس ويحيى بن عدى وقسطا بن لوقا وابن زرعة

(١) محمد جمال الشيال: البعثات التعليمية فى عصر محمد على. والمشروع القومى للترجمة أحد المشاريع الرائدة للمجلس الأعلى للثقافة بوزارة الثقافة، بجمهورية مصر العربية.

من اليونانية أو السريانية إلى العربية أو من الفارسـية إلـى العربية عند ابن المقفع ومسكويه بعد حلم المـأمون الشـهير الذى رأى فيه أرسطو فى المنام محاوراً إياه فى اتفاق العقل والشرع وضرورة ترجمة أرسطو لنصرة الإسلام[1]. كانـت الترجمة الأولى لبناء الحضارة بعد أن تم الفتح، فى حين أن الترجمة الثانية كانت لبناء الدولة الحديثة بعـد أن ضـعفت الخلافة وبدأ الدفاع عن الفتح ضد غزوات الأوربيين الجدد. كانت الترجمة الأولى من موضع قوة، فقـد كـان العـرب فاتحين. فى حين تمت الترجمة الثانية من موقع ضعف، فقـد كان العرب عشية الاحتلال بداية بالجزائر فى ١٨٣٠. وكان الغرب قد سبقهم فى نهضة حديثة منذ ثلاثة قـرون. وكـان العرب بعد ابن خلدون قد انهوا الفترة الأولـى لحضـارتهم الذهبية منذ أربعة قرون.

والثانى الموروث القديم الذى مازال حياً فـى قلـوب الناس، وأحد مكونات الثقافة الموروثة، ومتداخل مع الأمثال العامية وسير الأبطال والشعر. ويحضر الموروث النقلى مثل

---

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، مجـ١ النقل جـ٢ النص، الفصل الأول: الترجمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠.

القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه أكثر من حضـور الموروث العقلى النقلى، الكلام والفلسفة والأصول والتصوف الفلسفى. فى حين تغيب العلوم العقلية الخالصـة، الرياضـية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعية الطبيعـة والكيمياء والطب والصيدلة والمعـادن والنبـات والحيـوان باستثناء ما وصلت إليه علوم السحر والطلسـمات والتنجـيم عوداً إلى الطب النبوى. وهو أعمق فى التاريخ، أربعة عشر قرناً، وأوسع حضوراً عند العامة من الوافد الغربى، الأحدث فى التاريخ، مائتى عام، وأضيق حضوراً عند الخاصة.

والثالث الواقع العربى الحديث وتحدياته مـن تخلـف وتسلط وجهل وخوف ونفاق وادعاء. فالفكر العربى الحديث تعبير عن الواقع العربى الحـديث[1]. ومنبـره الصـحافة،

---

(١) وهو ما سميناه الجبهات الثلاث: الأولى الموقف من التراث القديم لإعادة بناء العلوم، علم الكلام فى "من العقيدة إلى الثورة"، وعلوم الحكمة فـى "من النقل إلى الإبداع"، وعلم أصول الفقه فى "من النص إلـى الواقـع"، وعلوم التصوف فى "من الفناء إلى البقاء"، والعلوم النقلية فى "من النقـل إلى العقل". والثانية الموقف من التراث الغربى وفيه: مقدمة فـى علـم الاستغراب، قضايا معاصرة، فى الفكر الغربى المعاصر، وترجماته عن الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى، واسبينوزا ولسـنج وسـارتر. والثالثة الموقف من الواقع وفيه قضايا معاصرة، فى فكرنا المعاصـر،

وليست المؤلفات العلمية المحكمة. وهى موضوعات متناثرة تم تجميعها طبقاً لمنطق التشابه والاختلاف. لا فرق فى جمهوره بين العامة والخاصة، بين هموم العالم وهموم المواطن[1]. ولا يوجد مفكر عربى حديث إلا وقد تكون فى هذه الروافد الثلاثة وألف فيها، مجدداً الموروث القديم، وناقلاً الوافد الغربى، وواصفاً الواقع العربى الحديث[2].

الدين والثورة فى مصر، هموم الفكر والوطن، حوار المشرق والمغرب (مع محمد عابد الجابرى)، حصار الزمن.

(١) هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر، رابعاً: الواقع العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٤٨١-٦٠٩.

(٢) يتضح ذلك عند الطهطاوى. الموروث القديم: نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز، تاريخ العرب قبل الإسلام ... الخ. والوافد الغربى: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، وقائع تلماك، وسائر ترجماته من التراث الغربى. والواقع العربى: المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين، مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية، ومقالات الوقائع المصرية. وعند طه حسين الموروث القديم فى إسلامياته ونقده الأدبى مثل: الشيخان، الفتنة الكبرى، وحديث الأربعاء، والشعر الجاهلى. والوافد الغربى: مستقبل الثقافة فى مصر، دستور الاثينيين، قادة الفكر وترجماته عن الأدب اليونانى. والواقع العربى فى أدبه مثل:الأيام ومقالاته فى الكاتب المصرى، والمعذبون فى الأرض. وعند العقاد الموروث القديم فى إسلامياته وعبقرياته، والوافد الغربى فى: عقائد

ويصعب تطبيق ذلك التكوين الثلاثى على مؤلفات شبلى شميل نظراً لأن معظم إنتاجه مقالات صحفية. فقد كانت الصحافة منبراً حراً للفكر العربى. كانت صحافة رأى لا صحافة خبر. وكان لكل تيار فكرى بل ولكل جيل صحافته[1]. فقد صدرت له ثلاث مجموعات: الأولى الجزء

المفكرين، الشيوعية والإنسانية، فلاسفة الحكم فى العصر الحديث، لا شيوعية ولا استعمار، أفيون الشعوب، الحكم المطلق فى القرن العشرين. والواقع العربى: الإسلام فى القرن العشرين، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ما يقال عن الإسلام. وزكى نجيب محمود، الوافد الغربى فى: المنطق الوضعى، خرافة الميتافيزيقا، نظرية المعرفة، رسل، هيوم، نحو فلسفة علمية. والموروث القديم فى: جابر بن حيان. والواقع المعاصر فى كتبه الخمسة وعشرين تجميعاً لمقالات الأهرام ابتداء من "تجديد الفكر العربى" حتى "حصاد السنين" مروراً بقصة نفس، وقصة عقل. وعثمان أمين الوافد الغربى فى ترجماته ومؤلفاته عن ديكارت وكانط ورواد المثالية الألمانية. والموروث القديم فى الجوانية، والرواقية فى الإسلام، ومحمد عبده ورواد الإصلاح، والواقع العربى فى نحو جامعات أفضل ...الخ.

(١) التيار الإصلاحى: "العروة الوثقى" للأفغانى ومحمد عبده "الأستاذ" لعبد الله النديم، "أبو نضارة" ليعقوب صنوع، "المنار" لرشيد رضا، "النذير"، "الشهاب"، "الإخوان المسلمين"، "الدعوة"، "الشعب" للإخوان المسلمين، "اليسار الإسلامى" لحسن حنفى، بل ودائرة معارف مثل دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدى. التيار العلمى العلمانى: "الشفاء"

الثانى من مجموعة الدكتور شبلى شميل. وهو يبحـث فـى موضوعات شتى عمرانية طبيعية وعلمية وتاريخية وأدبيـة وسياسية وتقريرية وانتقادية وفكاهية[1]. والجزء الأول هـو

لشبلى شميل، "الجامعة" لفرح أنطون، "المقتطـف" ليعقـوب صـروف، "المجلة الجديدة" لسلامة موسى، "العصور" لإسماعيل مظهـر. والتيـار الليبرالى: "الوقائع المصرية" للطهطاوى، "الجريدة" لأحمد لطفى السـيد، "السياسة الأسبوعية" لمحمد حسين هيكل، "الرسالة"، "الثقافـة"، "الكاتـب المصرى" لطه حسين وأحمد حسن الزيات. والأمثلة على ذلك كثيرة.

(١) إعادة تصنيف المقالات طبقاً لهذه الموضوعات العشرة كالآتى:

أ- العلم: الحياة وأصلها، الأدوار الجليدية، الفلك، المريخ معمل الحيـاة، الاجتماع الطبيعى والبشرى، كشكول طبيب، وصف النوبة فى القلب، لحس الأصابع، ظواهر لا تفسر، ماذا أكتب؟ القضاء المبرم فى اليـد والقبلة والدرهم، إن من العلم لسحراً، مناجاة الأحلام وقرع الأوهـام، آيات العصر الميثولوجية، نفق أوليفرلودج. العالم بعد ٦٠ سنة، رجال الغد.

ب- الدين: الدين والحق، الزلزال غضب الآلهة، فى السماء، صدى النفوس، هل فى الوجود عالم آخر؟ ساعة فى الماضى، الـدفن والمـدافن، الإصـلاح، مخاطبة الأموات، كلمة مرة ولكنها حرة، القرآن والعمران.

جـ- الأخلاق: حوادث وأفكار، المرأة والرجل، الأذكار والإيناث، الخير والشر، شواغل.

د- الاجتماع: الانتحار، شكوى المسـتأجرين، بـئس الإخـلاص، الحاجيـات والكماليات، المريض، حق لا طاب.

هـ- التعليم: التعليم العملى، ضحايا الجهل، حلم هو الحقيقة، علمـوهم لا

"فلسفة النشوء والارتقاء" ترجمة لكتاب "بشنر" ويعلـن فـى النهاية عن الجزء الثالث. ويضم الثانى أربعا وسبعين مقالـة فى موضوعات متنوعة تختلف فيما بينها كماً، وتتفاوت فـى القصر والطول(1). وتتنوع الموضوعات بين العلـم خاصـة علوم الأحياء والطب والدين والأخلاق الاجتماعية والاجتماع والتعليم والاشـتراكية والصـحافة والسياسـة والوطنيـات والشرق. لا تلتزم بالترتيب الزمانى بل الموضوعى. قـد لا

تقسروهم، أ ب ت ث.

و- الاشتراكية: الاشتراكيون، الحزب الاشتراكى.

ز- السياسة: سيادة الأمم ومستقبل الملوك، الفوضوية، القتل الاجتماعى، لطمة على خد العالم، كما تكونوا يولى عليكم، الأمم والحروب، أحناء وأنحاء، نظرة هامة فى مسألة عامة، إلى جريدة الوطن فى بيروت.

ح- الصحافة: الجرائد فى الشرق، أم الجرائد، حرية الطباعة.

ط- القضاء: إصلاح القضاء، القضاء على القضاء، حكم كاذب، من أيـن ابتدئ، روزفلت والقضاء.

ى- الشرق: انحطاط الشرق، كتابنا.

(1) أطولها تاريخ الاجتماع البشرى (٢٣ص) وأقصرها لا يتجـاوز صـفحة واحدة مثل: بيان ما أطوعه وما أطعمه، الزلزال غضب الآلهة، ضحايا الجهل، وصف النوبة فى الربو، إن من العلم سحراً، نفـق أوليفرلـودج، إصلاح القضاء، روزفلت والقضاء، الحاجيات والكماليات، وكل منها صفحة واحدة أو أقل.

تبدو جديدة تماماً الآن بعد أن تغير الزمن.

وتضم المجموعة الثانية "كتابات سياسية وإصلاحية" خمساً وتسعين مقالا موزعة أيضا على عشرة موضوعات متميزة عن المجموعتين السابقتين. إذ تختفى تقريبا الموضوعات العلمية والدينية والفلسفية والأدبية، وتحضر الموضوعات السياسية خاصة اللامركزية العثمانية، ووضع لبنان وسوريا ومصر والشرق والغرب، والحرية والاستبداد، والفوضوية، والسياسة والحرب، والإصلاح، والصهيونية[1].

---

(١) ويمكن توزيع المقالات على الموضوعات العشرة الآتية:

أ- الدولة العثمانية: شكوى وآمال، ملحق حول شكوى وآمال، مسألة الأرض، تركيا الفتاة وتركيا العجوز، عبد الحميد فى نظر الطب، جمعية الشورى العثمانية، عضوية الشميل فيها، جمعية الإخاء العربى العثمانى، ترشيح الشميل لمجلس الأعيان، رسالة العرب والأتراك، أفضل الوسائل لأنها من السلطنة، دعوة إلى التمزيق، برقية الشميل إلى طلعت بك، السير إلى الأمام، أجهل أم جبن أم نفاق؟، تحيتى وأمنيتى، الصفح أولى، من أمير إلى سلطان، مصطفى فاضل باشا، وصية فؤاد باشا، كتاب مفتوح إلى والى بيروت، بعد الصلح اللامركزية، حزب اللامركزية العثمانى، اللامركزية كما يراها الشميل، موقف الأمة العثمانية اليوم، بيان حزب اللامركزية، الإدارة العثمانية، برنامج حزب اللامركزية، رخصة تأليف اللامركزية، مساوئ السيطرة التركية ومسئولية أوربا، بيان جمال باشا عن شهداء

١٩١٥، أسقيك بالوعد يا كمون، ما هى قصة بالوعد يا كمون؟ أيـن المبعوثان؟.

ب- لبنان: أهكذا يكون الجند يا أهل لبنـان؟ الخـلاف بـين اللبنـانيين وقنصلهم فى الأرجنتين، كتابات لبنانية، المطالب اللبنانيـة والجرائـد التركية، اللبنانيون محط آمالهم، لبنان ومتصرفوه، إلى جريدة الوطن فى بيروت، كتاب مفتوح إلى والى بيروت، الحاجة فى الإصلاح إلى الرجال، اللبنانيون وإصلاح وطنهم، ماذا فى بيروت؟ رحلة مباركـة فى سبيل لبنان، جمعية الاتحاد اللبنانى.

جـ- سوريا: صدى المستشفى السورى، فيلسوف سورى وآراؤه السياسية، سوريا ومستقبلها، أصخور أم صدور؟ خطبة زائر، إغاثة السـوريين، سوريا اللاذيذة الجائعة.

د- مصر: المؤتمر الطبى المصرى، القناة بعد ٦٠ سنة (قناة السـويس)، إطالة امتياز القناة، لويس الرابع عشر ومحمد على باشا.

هـ- الصهيونية: رأى الشميل عن الصهيونية، عمروا واستعمروا فـالأرض ميراث المجتهد، الصهيونية وخصومها.

و- الحرية: كتاب فوضوى، طبائع الاستبداد، الفييرى والشميل والكـواكبى، سيادة الأمم ومستقبل الملوك.

ز- الاجتماع والسياسة: الترامواى رسول عزرائيل، الإصلاح الإصلاح، ما هو الإصلاح المطلوب؟ موقظات (الإعلان)، حلم هـو أم حقيقـة؟ (العلم) المدرسة الكلية وبروجرامها.

ح- السياسة: النغولة فى السياسة، السياسة، أحرب أم سلام؟ خواطرى فى الحرب.

ط- الشرق: انحطاط الشرق الأدبى والعقلى، نحن وهم، نظرة فى أحوالنا،

وبعض الموضوعات متكررة مثل شكوى وآمـال، انحطـاط الشرق الأدبى والعقلى، كتاب فوضوى.

وتضم المجموعة الثالثة تسعة وستين مقالاً. وتتنـوع موضوعات "حوادث وخواطر"، مذكرات الشميل أيضا، فـى موضوعات عشرة تشبه إلى حد كبير موضوعات المجموعة الثانية[1]. بل بها بعض المقالات المكررة المنشورة مرتين[1].

دماغنا وهل ينظف؟ نحن وحكومتنا، اقلعوا الأشواك من بينكم.

ى- الغرب (أمريكا): رئيس جمهورية أمريكا والقضاء، رسالة إلى جمعية الاتحاد السورى فى نيويورك، التجنيس الأمريكى وحقوق الإنسـان، المستر روزفلت قاتل الوحشين، قصة رسالة الشميل إلى روزفلت.

(١) هذه الموضوعات العشرة هى:

أ- نظرية التطور: القرود ليسوا من طائفتنـا، الأسـتاذ هيكـل وتهمـة التزوير، رسالة شميل إلى أرنست هيكل، الطب، لزوم استعمال اليدين على حد سوى، كشكول طبيب، مذهب دارون ووجود الله.

ب- الفلسفة: الفلسفة المادية حقيقتها ونتائجها، الفلسفة والعلـم والألمـان والحرب، الانتخاب الطبيعى وفلسفة الألمان فى الحـرب، الصـامت المتكلم، الرجحان.

جـ- الدين: صدى النفوس ورجع الصدى، الله تعالى وإسماعيل صـبرى وشميل، الله بين أمين الريحانى وجبران، الله والعلم (أحمد شـوقى)، سوانح وتذكارات عن شميل، الحق أن يقال، وإنما الأرض له سـكن، شبلى شميل وأسلوب المصارع.

د- الأخلاق الاجتماعية: حوادث وأفكار، الجنايات والاجتماع، العمال فى

القديم، فكرة الخير والشر، إلى صاحب مبحث اجتماعى، رد على رد، الاشتراكية الصحيحة المريضة، مسألة قضائية، المخالفـة والجنحـة والجناحية. تباين المدارس فى التربية (رجال الغد)، نشر التعليم وإطلاق حرية الفكر والقول.

هـ- المرأة: فتاة الشرق، شميل وقضية المرأة فى الشـرق، علـى مـن الذنب؟ المرأة والتعليم والحجاب، امرأة المستقبل، نشوء جامعة الزواج فى العائلة، بين الشميل والآنسة مى، رعب مى وطمأنـة لهـا، إلـى الساحرة إيزيس، وفاق (بالفرنسية)، إيزيس كوبيا، إلى الشـميل مـن الآنسة مى (ايزيس)، الشميل الشاعر (مى) حول كتـاب الصـحائف لمى، الصداقة والحوار بين الشميل ومى.

و- الشعر والأدب واللغة: نحن الذين نقرأ اللغة العربية، تكلمـوا لغـتكم، نفوس الشعراء، التحول فى الشعر، مقدمة فيجنيا فى أوليد، مثال فـى فيجنيا، هرة الشميل، عصا حافظ وجزمة الشميل، المأسـاة الكبـرى، رواية تشخيصية، مداعبة بقالب روائى، دفنس وخلوى، هذه آخرة مـن يقرأ الشميل.

ز- الصحافة: حرية الطباعة وقانون المطبوعات، فوضى المطبوعـات، الصحافة، جرنالوفونيا وجرنالوفاجيا، مستقبلها لها، سابقة العرب فـى استعمال الجرائد، الصين أم الجرائد، تقريظ للشفاء (خليل اليـازجى) ذكريات الشميل من مجلة الشفاء.

ح- الوطن والحرب: الحنين إلى الوطن الأول، هذه الحـرب الجنونيـة، أسأمتنى حتى أسقمتنى، خاتمة الحرب، فون برنهاردى ورأس ألمانيـا المنتفخ.

ط- الأقران: رحلات لقاء مع برلين زملاء عثمانيين، الرحلة الثالثة إلـى

وكثير منها صورة الشميل عند أقرانه من الأدباء والمفكرين والشعراء، وصورتهم لديه. ويفرد مقالات خاصـة للمـرأة ونموذجها الآنسة مى. ويفسح مجالاً للحـوار مـع الأقـران وصورته عندهم، ورحلاته، وعلاقاته بالحكام الوطنيين مثـل رياض باشا، وتحيته للأدباء ورثاءاته لهم. وهنـاك بعـض

أوربا، الرحلة الثانية إلى أوربا، أرباح فرنسا مـن معرضـها عـام ١٨٨٩. ترجمة تاريخ الجبرتى إلى الفرنسية، الشميل وأديب اسـحق، الاحتفال بمترجم الإلياذة، شئ من الشيخ نصيف اليازجى، شـئ مـن الشيخ إبراهيم اليازجى، جمال الدين الأفغانى فى نظر الشميل، الشميل فى خاطرات الأفغانى، فى حلبة الفكر والشعور (العقاد)، الشميل يرثى جرجى زيدان، الشميل ينعى ميخائيل مشاقة، رسالة من الشميل إلـى أمين الريحانى، فى حلبة الفكر والشعور (العقاد)، مصـطفى ريـاض باشا، المعارف ودولتلو رياض باشا. وإخوته:= =آثار ملحم شـميل، قصيدة الدهرية (ملحم شميل)، ملحم إبراهيم شـميل، أمـين إبـراهيم شميل. صورته عند أقرانه: الشميل فى ذاكرة نعوم أديـب، مجلـس الشميل (سليم سركيس)، الشميل فى رباعيات فرحات، خاتمة عامـة (سركيس).

ى- نحن والغرب: تبأً لدهر رجاله صبيان كبار، مساء السبت فى شوارع بورتلاند أوريجون، بين الشميل والكاتب الأمريكى.

(١) وذلك مثل: حوادث وأفكار، فكرة الخير والشر، استعمال اليدين على حد سوى، كشكول طبيب.

المقالات ليست من وضعه بل ردود عليه بأسماء مستعارة[(١)].

ونظرا لعدم وجود وحدة للعمل فإنه يصـعب تطبيـق تحليل المضمون. ومع ذلك يمكن ذلك على ثلاث وحدات:

أ- المقال مقال لمعرفة جدل الوافد والمـوروث فيـه، بالرغم من قصره، وتناول أكثر من مقال لموضوع واحد.

ب- العمل على اعتبار أن المجموعات الثلاثة تمثـل أعمالاً تم تجميعها بواسطة المؤلف نفسه بناء علـى وحـدة داخلية لكل عمل. الأول "موضوعات شتى عمرانية طبيعيـة وعلمية وتاريخية وأدبية وسياسية تقريرية وانتقادية فكاهية". والثانى "حـوادث وخـواطر"، والثالـث "كتابـات سياسـية وإصلاحية".

جـ- الإنتاج الفكرى كله باعتباره وحدة واحدة لمعرفة جدل الوافد والموروث فى التكوين الفكرى للشميل.

ويمكن تطبيق تحليل المضمون فى الوحدات الـثلاث والانتهاء إلى نفس النتيجة أولوية تمثل الوافد علـى تنظيـر الموروث وهو النوع الثانى فى التأليف طبقا لمراحل التحول

---

(١) وذلك مثل كلما خمـدت زادهـا سـعيراً لمحمـد صـادق الجيـزاوى، جـ١/٧٩-٨٤. المرأة والرجل وهل يتساويان، رد جـ١/١٠٥/١١٧.

"من النقل إلى الإبداع" فى الفكر العربى الحديث فى علاقتـه مع الغرب الحديث[1].

وإذا كان التأليف يتم طبقاً لجدل الوافد والموروث فـى ستة أنواع أدبية فإن المقالات التسع وستين التى تكون الجزء الأول من مجموعات الشميل الثلاث يمكن توزيعها كآلاتى[2]:

---

(١) هى مراحل ست طبقاً لمراحل التحول من النقل إلى الإبداع فـى علـوم الحكمة القديمة: أ- تمثل الوافد. ب- تمثل الوافد قبل تنظير المـوروث. جـ- تمثل الوافد مع تنظير الموروث. د- تنظير الموروث قبل تمثـل الوافد. هـ- تنظير الموروث. و- الإبداع الخالص. انظر: من النقل إلى الإبداع مجـ٢، التحول جـ٢، التأليف، جـ٣ التراكم.

(٢) أ- تمثل الوافد (١٠): المرأة والرجل هل يتساويان؟ القتل الاجتمـاعى، كتاب فوضوى، إن من العلم لسحراً، ظواهر لا تفسر، مناجاة الأحـلام وقرع الأوهام، مخاطبة الأموات، نفق أوليفرلودج، ساعة فى الماضـى، آيات العصور الميثولوجية، العالم بعد ٦٠ سنة (أو امتياز قناة السـويس وحقوق مصر).

ب- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (٩): حوادث وأفكار، الحياة وأصلها، الأدوار الجليدية وتأثيرها فى الإنسان، الاجتماع البشرى أو العمـران، تاريخ الاجتماع الطبيعى، القضاء على القضاء، الاشتراكية، نظرة هامة على مسألة عامة، المريخ أو معمل الحياة.

جـ- تمثل الواقع مع تنظير الموروث (٨): كشكول طبيب، إحنـاء وأنحـاء، انحطاط الشرق الأدبى والعلمى، شواغل، الأمم والحـروب، أ ب ت ث، التعليم العلمى، هل فى الوجود عالم آخر؟

أ- تمثل الوافد. ويبدو فى موضوعات مساواة المـرأة بالرجل والعلم والحروب والفوضوية والأحـلام ومخاطبـة الأموات والعمران والأساطير وهى الموضـوعات الجديـدة التى أتى بها الغرب.

ب- تمثل الوافد قبل تنظير المورث. ويضـم أيضـا

د- تنظير الموروث قبل تمثل الوافد (٨): القرآن والعمران، حول مقالتى، الاذكار والاينات، رجال الغد، ماذا أكتب؟ أرق ليلة، صـدى النفـوس ورجع الصدى، علموهم ولا تقسروهم.

هـ- تنظير الموروث (١٨): ماذا أقرأ وماذا أرى؟ رأى وقـال، الرجـل والمرأة وهل يتساويان؟ القضاء على القضاء، فكـرة الخيـر والشـر، المريض، الانتحار، حلم هو الحقيقة، الزلزال غضب الآلهـة، القضـاء المبرم فى اليد والقبلة والدرهم، ضحايا الجهل أو الإنسانية المظلومة، أم الجرائد، الجرائد فى الشرق، إلى جريدة الوطن فى بيروت، مـن أيـن ابتدئ؟ الحاجيات والكماليات، حرية الطباعة وقانون المطبوعات، الدفن والمدافن وعلامات الموت.

و- الإبداع الخالص (١٤): بمعزل عن الناس أو حلم فى اليقظة أو يقظة فى الحلم، الاشتراكيون، الاشتراكية، الحزب الاشـتراكى علـى المبـادئ الطبيعية، وكما تكونوا يولى عليكم (تركيا الفتاة وتركيا العجوز)، سيادة الأمم ومستقبل الملوك، لحس الأصابع، كتّابنا، حكم كـاذب، إصـلاح القضاء، بئس الخلاص، الدين والحـق، شـكوى المسـتأجرين ومبـدأ العرض والطلب، حق لا صلف وواجب لا رحمة.

موضوعات علمية مثل أصـل الحيـاة، والأدوار الجليديـة، والمريخ، وموضوعات اجتماعية مثل الاجتماع البشـرى أو العمران، والاجتماع الطبيعى، والقضاء، والاشتراكية.

جـ- تمثل الوافد مع تنظير الموروث. ويضم أيضـاً موضوعات علمية مثل الطب، وتعليمية مثل أهميـة التعلـيم العلمى، ودينية مثل الوجود وما وراء المحسوس، وسياسـية مثل الحروب، وحضارية مثل انحطاط الشرق.

د- تنظير المـوروث قبـل تمثـل الوافـد. وتظهـر الموضوعات الموروثة مثل القرآن والعمران، والدين كصدى للمجتمع، والعلم الحـر، والرجـل والمـرأة قبـل بعـض موضوعات الوافد.

هـ- تنظير الموروث. وهو أكثـر الأنـواع الأدبيـة حضوراً على عكس ما هو شائع فى غلبة الوافد عليه. وهى موضوعات مساواة المرأة بالرجل وقضايا القضاء والخيـر والشر والانتحار والطب الشعبى والدين الشـعبى والمـوت والجهل وحرية الصحافة.

و- الإبداع الخالص. وهو ثانى الأنواع حضوراً بعـد تنظير الموروث. ومعظمه فى النقد الاجتماعى السياسى فـى

الاشتراكية والاشتراكيين والحزب الاشتراكى مما يدل علـى أن الاشتراكية ليست وافدة بل نتاجاً طبيعياً للمجتمـع، ونقـد النظم السياسية التى تعبر عن الوضع الاجتمـاعي المتـأخر وبعض المسائل الاجتماعية مثل ارتفاع إيجار المساكن وفساد القضاء ولحس الأصابع كأحد أسباب الأمراض. وتبرز بعض المسائل الوطنية مثل امتياز قناة السويس.

وفى المجموعة الثانية "كتابات سياسية وإصلاحية" يأتى الإبداع الخالص فى المقدمة مما يدل على التنظير المباشـر للواقع، ثم تنظير الموروث مما يدل على الطـابع المحلـى للفكر، اللامركزية العثمانية وتطبيقها فى لبنان وسـوريا ثـم يأتى تمثل الوافد بعد ذلك فى موضوع سـنة الحيـاة ومبـدأ العمران البشرى، وسيادة الأمم واسـتلهام مبـادئ الثـورة الفرنسية[1]. والبعض منها مكرر من المجموعة الأولى[1].

---

(١) أ- تمثل الوافد (٩): شكوى وآمال، كتاب فوضـوى ١٨٩٨، التجنـيس الأمريكى وحقوق الإنسان، ما هى قصة رسالة شميل إلـى روزفلـت؟، اللامركزية كيف يراها الشميل؟ اقلعوا الأشواك من بينكم.

ب- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (٥): انحطاط الشرق الأدبى والعلمى، الفييرى وشميل والكواكبى، المؤتمر الطبى المصرى، أحـرب أم سـلام؟ موقظـات فيلسوف سورى وآراؤه السياسية لويس الرابع عشر ملك فرنسا ومحمد علـى فاتح مصر.

جـ- تمثل الواقع مع تنظير الموروث (٢): عبد الحميد فى نظـر الطـب، المستر روزفلت قاتل الوحشين.

د- تنظير الموروث قبل الوافد (١): لبنان مثل المملكة كلها.

هـ- تنظير الموروث (٢٧): مسألة الأرمنى، الحق يعلو، العفو من شـيم الكرام، إلى نقولا أرقش، حلم هو الحقيقة، جمعية الشـورى العثمانيـة، رسالة إلى جمعية الاتحاد السورى فى نيويورك، خطة زائر، الخـلاف القائم بين اللبنانيين فى الأرجنتين وقنصلهم على أوراق الجنسية، سـوء التفاهم، التساهل، نظرة فى أحوالنا، أفضل الوسائل لإنهاض السـلطنة، بيان لابد منه (قصة تأليف حزب اللامركزية)، أصح الصحيح وانقطـع الرجاء؟ الحاجة فى الإصلاح إلى الرجال، مـن قبضـاى القلـم إلـى قبضايات السيف، ماذا فى بيروت على ذكر الحـادث الأخيـر فيهـا؟ أصخور أم صدور؟ نمر يبكـى والشـميل يزمجـر، برقيـة الشـميل الاحتجاجية، بيان جمال باشا، إلى جريدة الوطن فى بيروت، الإصلاح، الإصلاح، الإصلاح. ملحق استطرادى حول رسـالة شـكوى وآمـال ١٨٩٦، من أمير إلى سلطان ١٨٦٦، مصطفى فاضل باشا، وصية فؤاد باشا، كتاب مفتوح إلى والى بيروت.

و- الإبداع الخالص (٥١): التراموى رسول عزرائيل، تركيا الفتاة وتركيـا العجوز (كما تكونوا يولى عليكم)، احتلال أم تضليل؟ استدراك، وهـل يرجى فوز؟ طبائع الاستبداد، السير إلى الأمام، أجهل أم جبن أم نفـاق؟ أهكذا يكون الجندى يا أهل لبنان؟ النفولة فى السياسة، وهذا الوحل ومن ذاك المطر، السياسة، ما هو الإصلاح المطلـوب؟ رئـيس جمهوريـة أمريكا والقضاء، تحيتى وأمنيتى، سيادة الأمم ومستقبل الملوك، الصفح أولى، المدرسة الكلية وبروجرامها، عضوية الشميل فى جمعية الشورى

وفى المجموعة الثالثة حـوادث وخـواطر" مـذكرات الدكتور شبلى شميل" يتقدم تنظير المـوروث ثـم الإبـداع الخالص مما يدل على أن الموروث له الأولوية فى الحضور قبل الوافد. ثم يتعادل تنظير الموروث قبل تمثل الوافد وتمثل

العثمانية، جمعية الإخاء العربى العثمانى، النظـام والرجـال، رسـالة العرب والأتراك، دماغنا هل ينظف؟ بعد الصـلح (اللامركزيـة هـى الحل)، نحن وحكومتنا، موقف الأمة العثمانية اليوم – خطاب فى لجنـة حزب اللامركزية، بيان حزب اللامركزية الإدارية العثمانى، برنـامج حزب اللامركزية الإدارية العثمانى، أين المبعوثان؟ صدى المستشـفى السورى، أسقيك بالوعد يا كمون، ما هى قصة عالوعـد يـا كمـون، المطالب اللبنانية والجرائد التركية، اللبنانيون ومحـط آمـالهم، لبنـان ومتصرفوه، لبنان لبنان لبنان، لبنان سويسرا الشرق (لبنان الجميل لبنان المشوه ومطالب اللبنانيين النافعة)، اللبنانيون وإصلاح وطنهم، دعوة إلى التمزيق، رحلة مباركة فى سبيل لبنان، سوريا ومستقبلها، دعنـا فـى جهلنا يا حضرة العالم ودع علمك لبلادك (العالم بعد ٦٠ سنة أو امتياز قناة السويس وحقوق مصر)، إطالة امتياز القناة، جمعية الاتحاد اللبنانى، إعانة السوريين (سوريا المعذبة الجائعة)، موقف الشميل مـن الحركـة الصهيونية ونشاطها الاستيطانى (رأى شميل فى الصهيونية)، عمـروا واستعمروا فالأرض ميراث المجتهد، الصهيونية وخصومها، خواطرى فى الحرب.

(١) مثل: انحطاط الشرق الأدبى والعلمى، تركيا الفتاة وتركيا العجوز (وكما تكونوا يولى عليكم).

الوافد قبل تنظير الموروث مما يدل أيضاً على المزاحمة بين المصدرين فى الأولوية. والتعادل بين الاثنين دون صـراع الأولوية هو الأقل[1] وفى ترجمة قصيدة غربية نظماً يتعادل

---

(١) أ- تمثل الوافد (٦): الاشتراكية الصـحيحة، أزمـة الحـرب الكبـرى ومأساتها، خاتمة الحرب، فون برنهاردى، رسالة الشـميل إلـى هيكـل (بالفرنسية)، الانتخاب الطبيعى. ب- تمثل الوافد قبل تنظير المـوروث (١٠): حوادث وخواطر، حوادث وأفكار، الرحلة الثالثة إلـى أوربـا، الرحلة الثانية إلى أوربا، نحن الـذين نقـرأ اللغـة العربيـة، الجسـم الاجتماعى، مداعبة، الفلسفة والعلم والألمان والحرب، المأساة الكبـرى. جـ- تمثل الوافد مع تنظير الموروث (٣): مثال فيجينيا فى أوليد، تباين المدارس فى التربية، الصين أم الجرائد. د- تنظير الموروث قبل تمثـل الوافد (٧): شميل يتذكر، أرباح فرنسا من معرضها عام ١٨٨٩ وخسائر مصر بسبب الحـوادث العرابيـة ١٨٨٢، جمـال الـدين الأفغـانى، المرأة والتعليم والحجاب، صدى النفوس ورجع الصدى، نشوء جامعـة الزواج والعائلة، مجلس الشميل. هـ- تنظير الموروث (٢٩): تباً لدهر رجاله صبيان كبار، تاريخ الجبرتى وترجمة الفرنسوية، الشميل وأديـب اسحق، إسماعيل ورياض، شميل ومصطفى ورياض، المعارف ووزارة دولتلو رياض باشا، الاحتفال بمترجم الإلياذة، الشيخ ناصيف اليـازجى، الشيخ إبراهيم اليازجى، فتاة الشرق، آثار ملحم شميل، قصيدة الدهريـة، نفوس الشعراء، التحول فى الشعر، كشكول طبيب، رعب مى وطمأنتى لها، إلى الساحرة إيزيس، مروضتى، الشاعر، فكرة الخير والشـر، الحـق أولى أن يقال، الرجحان، الفلسفة المادية حقيقتها ونتائجها، حـول كتـاب

فيها الوافد والموروث. وخمسا المذكرات ليست من تـأليف الشميل بل من حديث رفاقه عنه[١]. وطرح مسـألة قضـائية تعريف المخالفة والجنحة والجناية ورد عليه فى "المقتطـف"

الصحائف لمى، فى رثاء جرجى زيدان، رسالتان إلى الريحانى، نـص ميخائيل مشاقة، ذكريات عن مجلة الشفاء، ملحم إبـراهيم شـميل. و- الإبداع الخالص (١١): جرنالوفوبيا وجرنالوفاجيا، على من الذنب؟ لزوم استعمال اليدين على حد سوى، الجنايات والاجتماع، العمال فى القـديم، مجاراة الارتقاء، وإنما الأرض له سكن، إلى صاحب مبحث اجتمـاعى، المريض، الحنين إلى الوطن الأول، فوضى المطبوعات، حرية الطباعة وقانون المطبوعات.

(١) ومجموعها حوالى (٤١) مثل: شميل فى خاطرات الأفغانى، الشـميل وقضـية المرأة فى الشرق، خليل اليازجى والشميل، الشميل فى بورسعيد، الشميل فـى ديوان طانيوس عبده، هرة الشميل، عصا حافظ وجزمة الشميل، الله بين أمـين الريحانى وجبران، بين الشميل ومـى، Reconciliation ، مـن مـى إلـى لوسيرف، سوانح وتذكرات، تكلموا لغتكم، الصامت المتكلم، الله والعلـم، مـن جبران إلى مى، مساء السبت، المأساة الكبرى، فون برنهاردى، وهذه آخرة من يقرظ الشميل، الشميل فى ذاكرة نعوم أديب، القرود ليسوا من طائفتنـا، بـين الشميل والكاتب الأمريكى، دفنيس وخلوى، الأستاذ هيكل= =وتهمة التزويـر، رسالة الشميل إلى هيكل، رد على رد، مذهب دارون ووجـود الله، الصـداقة والحوار بين الشميل ومى، الشميل وأسلوب المصارع فى حلبة الفكر والشعور، جريدة البصير، سابقة العرب فى استعمال الجرائد، الشـميل فـى رباعيـات فرحات، فاتحة عامى، ندوة سبلند يدبار فى القاهرة، امرأة المسـتقبل، قـانون المطبوعات، أمين إبراهيم الشميل.

محمد توفيق وأمين شميل وجبرائيل كحيل. فللشميل السؤال وللثلاثة الجواب. والبعض من كتاباته بالفرنسية مثل رسائله إلى مى زيادة وهيكل.

ثانيا: الموروث الشعرى والدينى.

من حيث المبدأ لما كان شبلى شميل رائد التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى الحديث فإن تمثل الوافد يغلب تنظير الموروث بطبيعة الحال. فالغرب نموذج ومصدر للعلم، وأساس التقدم وأمل المستقبل. فى حين أن الموروث ولى وانقضى، وعفى عليه الزمن. وهو نوعان: الموروث الدينى والموروث الشعرى.

والواقع أن ذلك غير صحيح نظراً لغلبة الموروث على الوافد. ففى الجزء الأول من مجموعة كتابات شبلى شميل يغلب الموروث الشعرى والأدبى على الموروث الدينى، ويستشهد بالشعر العربى أكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية. وتغيب الأحاديث النبوية تماما إلا من حديث واحد(١).

---

(١) الجزء الثانى من مجموعة الدكتور شبلى شميل سيشار إليه باعتباره جـ١، وحوادث وخواطر جـ٢، وكتابات سياسية وإصلاحية جـ٣.

فمن الفلاسفة العرب يتقدم بطبيعة الحال ابن خلـدون نموذج عالم الاجتماع القديم الحديث، بدأ العلم الاجتماعى من التاريخ كما بدأه أبقراط من الطب، ثم محمـد بـن زكريـا الرازى العالم الطبيب، القديم الحديث، وقراءتهما من منظور الفلسفة المادية، ثم ابن سـينا والغزالـى أنصـار الفلسـفة الإشراقية. ومن المتكلمين يذكر الشهرستانى فى كتاب "الملل والنحل"، ومن المؤرخين أبو الفدا، ومن المصلحين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا. ومن رواد النهضة أحمد فـارس الشدياق وسركيس ونقولا رزق، وجرجس، وإلياس فيـاض وسليم وعلى يوسف. ومن الأنبياء يـذكر موسـى وعيسـى ومحمد. ومن الصحابة أبو بكـر وعمـر، ومـن الملـوك والزعماء المنصور ومحمد على الكبيـر والمهـدى بطـل السودان[1]. ومن الأدباء يأتى أبو العلاء المعرى فى المقدمة،

ويوجد فى الجزء الأول ٧٨ شاهداً شعرياً، ٢٣ آية قرآنية. وذكر لفـظ القرآن اثنا عشرة مرة.

(١) ابن خلدون (٦)، الرازى (٥)، ابن سينا، الغزالى، المنصـور، موسـى، محمد (٣)، أبو بكر، الشهرستانى، عيسى، سركيس، نيقـولا رزق (٢)، ابن سينا، أبو الفدا، الأفغانى، ابن صعصعة، على بن جهـم، الخـازن، محمد عبده، رشيد رضا، طليسان بن حرب، الشدودى، إلياس فيـاض،

ويعطيه لقب ملتون الشرق الذى جمع بين الشعر والحكمـة، بين الأدب والفلسفة، بين الجمال والفكر، ويذكر لـه رسـالة الغفران، ثم حافظ إبراهيم شاعر النيل والناس والمجتمع، ثـم أبو تمام من القدماء ثم المتنبى والبحترى والحريرى وأحمـد شوقى من شعراء البلاط.

وبالرغم من انحطاط الشـرق إلا أن الشـميل يـذكر أنوشروان وبهرام بن بهرام وكسرى مـن ساسـة الفـرس، والبوذيين من الهند، وكيلوبـاترا وفرعـون مـن مصـر، ومتوشالح من التوراة، وهانيبال من أفريقيا، وزنوبيـا مـن تاريخ العرب القديم[1].

وفى المجموعة الثانية يغلب الموروث على الوافد على عكس ما هو شائع من غلبة الوافد على الموروث[2]. يغلـب

ابن داود، أحمد فارس الشدياق، على يوسف، سليم، جرجس، محمد على الكبير (١)، الأدباء: أبو العلاء المعرى (٤)، حافظ إبـراهيم (٣)، أبـو تمام (٢)، البحترى، أحمد شوقى، الحريرى، المتنبى (١).

(١) هانيبال، كسرى (٢)، أنو شروان، بهرام بن بهرام، البوذيون، كليوباترا، زنوبيا، متوشالح، وفرعون.

(٢) تبلغ عدد الإحالات إلى الموروث (٤١) إحالة بالإضافة إلى خمسين علم من المحكوم عليهم بالإعدام عام ١٩١٥، نصفهم سياسـيون والنصـف الآخر مفكرون وأدباء على النحو الآتى: السـلطان عبـد الحميـد (٩)،

الموروث الشـعرى والسياسـى علـى المـوروث الـدينى والفلسفى[1]. ولم يظهر القرآن على الإطلاق. والقرآن الحـر مرة واحدة[2]. واستشهد الشميل بحديث مـرة واحـدة فـى النصيحة لله ورسوله وللأمة. ومن الشـرق لـم تظهـر إلا كليوباترا مرة واحدة.

وتظهر البيئة المحلية العربية من خلال بعض أسـماء الأعلام مثل أبات باشا الذى رد على ملاحظات الشميل على المؤتمر الطبى المصرى وعدم وجود مصريين بين أعضائه.

مصطفى فاضل باشا (٨)، إبراهيم سليم النجار، سركيس، رشيد رضـا (٤)، السلطان عبد العزيز، إبراهيم باشا، محمد على، فارس نمـر (٣)، أحمد فتحى زغلول، أمين رسلان، محمد عبده، محمد (الرسـول) (٢)، بورصلى، الشهرستانى، عمر بن الخطاب، اسكندر شـاهين، عبـد الله جودت، الكواكبى، يوسف الخازن، آبات باشا، تيمورلنك، نقولا أرقـش، رفيق العظمة، حافظ إبراهيم، إسماعيل باشا، شوكت باشا، مى زيـادة، كامل باشا، طلعت بك، جمال باشا، عبد الكريم الجليل، يوسـف كامـل، سعد الله باشا، عباس باشا، المتنبى.

(١) وهو حديث "الدين النصيحة لله ورسوله ولكافـة المسـلمين وعـامتهم" جـ٢/٣٣. والقرآن الحر مثل: إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنا نحن مستهزئون. جـ٢/٢٢٣.

(٢) جـ٢/٤٧.

وقد رشحه نقولا أرقش ليكون عضواً فى مجلس الأعيان[1]. ويستشهد بتشبيه رشيد رضا مـن المعلقـين الآمـال علـى الدستور بمن رأى قوما يتغنون بأمر عمر وتغنـى مـثلهم. وكان محمد عبده يريد مكنسة للتعليم الأزهرى حتى يقضـى عليه لصالح التعليم الجديد.

ويقارن محمد على بلويس الرابع عشـر والإسـكندر الأكبر. ويغلب السياسيون مثل السلطان عبـد الحميـد بـل والأنبياء مثل موسى وعيسى ومحمد والقواد مثل تيمورلنـك من أجل تطبيق نظريـات الطـب الفزيولـوجى والنفسـى عليهم[2]. فقد استطاع السلطان عبد الحميد الحكم مدة طويلـة لذكائه ودهائه السياسى. ومع ذلك كان يسير وراء هواجسه. كانت أسباب إطالة مدة حكمه أسباباً سلبية مثل التآمر وهـى أسباب مرتبطة ببنائه النفسى والفزيولوجى. وقد حارب عبـد الحميد حركة التنظيمات وتأليف الجمعيـات مثـل الجمعيـة الإصلاحية التركية العربية بزعامة الأميـر أمـين رسـلان وجمعية الشورى العثمانية التى تأسست عام ١٨٩٧ وكان من

---

(١) جـ٢/٩١/١١٢-١١٣.

(٢) جـ٢/٨٥-٩٠/٩٦-٩٧/١٢٧/١٢٩/١٤٧-١٤٨/١٦٩/١٨٩/٢٠١.

أعضائها محمد رفيق العظم ورشيد رضا وأطلق عليها اسم الجمعية الفاسدة. وكان من أهدافها جعل اللغة العربية اللغة المشتركة للدولة العثمانية وليس التركية. وقد أيد سليم البستانى هذا الاتجاه. وكان أمين رسلان قنصل لبنان فى الأرجنتين. عهد إليه الشميل بتسوية الخلاف حول أوراق الجنسية للبنانيين فى المهجر. ووصف سليم سركيس بأنه مروض الوحوش، وحوش المال مثل روزفلت. وكان فارس نمر أيضا من دعاة الإصلاح فى سوريا والشرق[(١)].

وقد أرسل له فتحى باشا خطاباً حول أفضل الوسائل لإنهاض السلطنة. وهى ثلاث: الرجال بالعلم، والتربية والمال بالموارد، والوقت وعدم إضاعته. وعند فارس نمر هى السلطنة إلى الحكومة والأمة. ووسائل إصلاحها مادية وأدبية، والمال والعلم بالإضافة إلى تربية الحاكم والمحكوم[(٢)]. وكان صديقه إبراهيم سليم النجار يوهمه بالثقة فى الحكومة.

وتكثر أسماء أمراء الأتراك وولاتهم مثل إسماعيل باشا

(١) جـ٢/١٥٩/١٦٥/١٨٨/٢٠٢/٢٠٩-٢١٠.

(٢) جـ٢/١٧١.

الذين أرسل إليهم الشميل طلاب تأسس حـزب اللامركزيـة، وشوكت باشا الصدر الأعظم الذى طالب أيضا بالإصـلاح، ومع كامل باشا الصدر الأعظم، وطلعت بك ناظر الداخليـة، وجمال باشا وشهداء ١٩١٥، وعبد الكريم خليل. ولم يـنس الشميل المرأة فى حياته، وراسل مى زيـادة. كمـا راسـل السلطان عبد الحميد، ومصـطفى فاضـل وإبـراهيم باشـا والسلطان بن العزيز ويوسف كامل وسعد الله باشـا وأحمـد فتحى زغلول وإلياس باشا وطوسون باشا، وعبد الحكيم باشا وفؤاد باشا ورشيد بك رئيس نادى المنتدى الأدبى، ووفيـق وحقى العظم من أشراف الشام وغيرهم ممن حكـم علـيهم بالإعدام غيابياً أو حضورياً[١].

---

(١) حكم بالإعدام غيابياً على: رفيق وحقى العظم، رشيد رضا الطرابلسـى، داود بركات رئيس محررى الأهرام، فارس نمر رئيس تحرير المقطـم، شبلى شميل، خليل مطران، إبراهيم النجار، جورج عبد المسـيح مـن المقطم، جبرائيل أصغر، نجيب عازورى، جورج وعزيز بحرى، أميـر خليل أبو اللمع، خليل بولاذ، أمين البستانى، يوسف البسـتانى، حبيـب البستانى، فيلى شيحا، نجيب قطان، نجيب قريصاتى، جان عبيد، نجيـب تمناجة، د. عرزورى، نعمة الله غانم، روفائيل غزة، ميشال لطـف الله، يوسف كحيل، الشيخ يوسف الخازن، جورج خير، رشيد قبـاط، أمـون ملحمة، خليل مشاقة، يوسف سمعان صدناوى، إلياس صينى رنـاتيرى،

وفى المجموعة الثالثة يغلب الموروث الشعرى والدينى على الوافد العلمى والأدبى[1]. ويتقدم من الموروث الأدبـى أمين الريحانى وإبراهيم ثم جبـران خليـل جبـران. ومـن الموروث العلمى صابر بسيط، أحمد زكى، اليازجى. ثم يتقدم الموروث على الفكرى عند الأفغانى. ثم يبـرز المـوروث الأدبى من جديد عند اسكندر الخازندار والمعرى، وناصيف اليازجى، وفارس نمر. ثـم يتـداخل الأدبـاء والمفكـرون والسياسيون والأمراء والسلاطين مما يكشـف عـن تفاعـل الحياة الأدبية والسياسية والفكرية. فالأدباء سياسيون. وأقلهم الفلاسفة مثل ابن سينا ثم ابن رشد[2].

سليم شميل، يوسف حبيب زنانيرى، إلياس زهار، الفونس زيدية، فـؤاد الخطيب الشامى، قسطنطين بنى، عبد الحفيظ محمود الحسن، عبد الغنى العربى، حسن حماد، عمر حمد. وبالنفى المؤبد علـى رضـا الصـلح ورياض الصلح، أسعد حيدر، حسين حيدر. ونفذ الحكم بالإعـدام علـى عبد الحكيم الخليل، سليم الأحمد عبد الهادى، محمد محمود المحمصانى، محمود العجم، نور القاضى، عبد القادر خرسا، على الأرمنازى، نـايف نلاو، مسلم عابدين، صالح حيدر. وحول الحكم بالإعدام إلى السجن المؤبد لكبر السن على حافظ اليافى، سعيد الكرمى جـ٢/٢١٠-٢١١.

(١) يذكر الموروث حوالى (١٠٠) علم، ومن الوافد حوالى (٩٧) علم.

(٢) الموروث: أمين الريحانى (١٢)، جبران خليـل جبـران (١٠)، صـابر

وهناك من الوافد ما أصبح موروثـاً مثـل الأرمـن واليونان والأتراك والفرنسيين والألمان الذين يعملـون فـى الآستانة وفى جهاز الدولة المصرية مثل صـالح أزميـرى،

بسيط، أحمد زكى (٩)، الأفغانى (٩)، اسكندر الخازندار، سليم سركيس (٨)، المعرى، طانيوس عبده (٧)، نصيف اليازجى (٦)، البرنس حليم، الخديوى إسماعيل، رياض باشا، ناصيف اليازجى (٥)، فـارس نمـر، إسماعيل باشا، صفوت، أدوارد فان دايـك (كورنيليـوس) (٤)، أحمـد فارس، السلطان عبد الحميد، قاسم أمين، أديب اسحق (٣)، ابـن سـينا، محمود أفندى طاهر، صالح أفندى، غرانت بك، إسماعيل صبرى، محمد عبده، اليازجى الأكبر، حافظ ابراهيم، جورجى زيدان، ميخائيـل مشـاقة، الفريد ملحم، عيد شميل (٢). ابن رشد، حمدى باشا، صـالح ازميـرى، ادوراماسيس، فرسنجى، فيظى، نعيم بك، بابيان، جوهر، محمد طـاهر لبيب، عنترة، نوبار باشا، السلطان عبد العزيز، رئيف خورى، عرابى، عزيز كحيل، جبرائيل كحيل، المطران دريان، محمـد علـى، شـفيق منصور، عبد القدوس، فارس، إيزيس، الغزالى، رشيد رضا، أبو نواس، بنو العباس، يعقوب صروف، إبراهيم الكفرونى، مـى زيـادة، حفنـى ناصف، باحثة البادية، الزهاوى، عفيفة الشـرتونى، نصـرى موسـى، الأعشى، الحطيئة، إسكندر عمون، السلطان محمـود، عبـد الـرحمن البرقوقى، فريد بيازغلى، داود عمون، محمد مسـعود، علـى يوسـف، اخنوخ فانوس، بطرس البستانى، خليل سعادة، بشـارة زلـزل، نجيـب مترى، تيمورلنك، جنكيز خان، حنا سمعان، الأخطل، الفرزدق، صبرى باشا، على الشهابى (١).

نوبار باشا، أدورامسيس، بابيان، فرسنجى، فريد بيـازغلى، أبوستوليدى. ومن الأجانب مثل جرانت بك، إدوارد فان دايك أو كورنيليوس.

١- الموروث الدينى والفلسفى. وقد خصص الشـميل مقالة خاصة للموروث الدينى "القرآن والعمران". ليس الهدف منها الحديث عن الأديان كشرائع موحاة أو مقارنة دين بآخر وبيان مزاياه أو التوفيق بين الدين ومقتضيات العصر الحديث كما يفعل المصلحون بل بيان علاقة الدين بالعمران وتـأثيره فى المجتمع، مقتبساً لفظ ابن خلدون "العمـران" مـع اللفـظ الحديث "الاجتماع". فقد ربط العلماء بـين الـدين والتـأخر، والعلم والتقدم وهو تعميم خاطئ على الدين فى كل الأزمنـة والعصور. فالدين عامل مؤثر فى حياة الشـعوب وأخلاقهـا اعتماداً على الثواب والعقاب فى الآخرة.

فالدين الرئيسى للتوحيد دينان، "دين الإنجيـل" و"ديـن القرآن". ولم يذكر"دين التوراة" مع أنه من ديانـات إبـراهيم والتى تقوم على التوحيد. ولا يذكرهما بأسمائهما المسـيحية والإسلام وأثرهما فى الأخلاق الاجتماعيـة، التسـامح فـى الإنجيل وإيثار الآخر على النفس، والعدالة الاجتماعية فـى

القرآن، وإشراك الفقير فى أموال الغنى كما يفعل الفلاسـفة المحدثون. المسيحية توسع الأفق إلى التجريد، والإسلام يبقى فى العالم المحسوس. ويسميه الشميل "المحمدى" كما يفعـل بعض المستشرقين ويطلق على الإسلام "المحمدية". والغريب أن المسيحيين عادوا إلى العالم المحسوس فتقدموا فى حين أن المسلمين تركوا الشهادة إلى الغيب فتقهقروا، مما يدل علـى أن حقيقة الدين لا ترتبط بالعمران.

وقد أشعل النار اللورد كرومـر فـى كتابـه "مصـر الحديثة" فى تحليله لعلاقة الأديان بالعمران معتبـراً القـرآن عقبة كؤود فى سبيل ارتقاء الأمة المصرية والأمم الإسلامية والشرق عموما[1]. فاندفع الناس للرد عليه. ويرى الشميل أن اللورد كرومر من أعاظم رجال العصر وأصـحاب العقـول الراقية ولكنه أخطأ فى الحكم علـى الصـلة بـين القـرآن والعمران!

لا فرق بين الإسلام والنصرانية فى الهدف النظـرى

---

(١) جـ ٥٧/١-٦٣. "واللورد كرومر من أعاظم رجال العصـر وأصـحاب العقول الراقية. ولصوته دوى فى محافل العالم المتمدن، وهو من نادرة الرجال السياسيين يقول ما يفتكر ولا يمارى. وهو فى حكمه لم يـوارب بل قال ما يعتقد أنه الحق الصراح" جـ ٦٠/١.

وهو الرقى الاجتماعى ولكن الخلاف فى البون الشاسع بينهما على مستوى الواقع العملى. والسبب فى سوء الفهم أن الناس فى الدين فريقان. الأول يغلب عليه الهوى والتشيع والتعصب الأعمى. والثانى باحث اجتماعى ينظر إلـى الـدين كمـرآة للشعوب بعقلانية وعلمية وتجرد.

ويبدو التناقض فى النصوص مما يجعلها متشابهة تثبت النقيضين، أن الدين عامل إيجابى وعامل سلبى فـى تكـوين العمران فى آن واحد. ففى القرآن ﴿اقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾، وفى نفس الوقت ﴿قاتلوا الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾، ويمكن إضافة ﴿لا إكراه فى الدين﴾. والحقيقة أن حل هذا التنـاقض فى الناسخ والمنسوخ وفى أسباب النزول أى السياق، وفـى العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، والإحكام والتشابه، والظاهر والمؤول، والحقيقة والمجاز أى فى مباحث الألفاظ. وفى الإنجيل "ما جئت لألقى سلاحاً بل سيفاً"، وفـى نفـس الوقت"من لطمك على خدك الأيمن فحول له الأيسر". ومـن هنا تأتى ضرورة الاجتهاد. وقد أجازه أبو بكـر فـى قتـال المرتدين مانعى الزكاة خوفاً من التداعى السياسى وانفـراط عقد الأمة. كما صرح الغزالى بضرورة التأويل تفادياً لظاهر

النص وحتى لا يقع تناقض بين العلم والدين. وهى قراءة علمية معاصرة للتأويل عند الغزالى، فالتأويل للخاصة وليس للعامة، مضنون به على غير أهله، لاتفاق الظاهر مع العلم اللادنى وليس مع العلم الطبيعى.

والخطأ ناشئ من رجال الدين الإسلامى مثل رجال الدين فى أوربا لما أقدموا على تكفير جاليليو لأنه قال بدوران الأرض حول الشمس وهو ما يعارض التوراة التى فيها أن يسوع أوقف الشمس وثبت الأرض. لذلك قام لوثر بالثورة على رجال الدين الذين ادخلوا الدين فى القضايا العلمية وحصروا الإيمان فى الأديرة. الدين فى ذاته ليس عقبة فى سبيل التقدم بل رجال الدين. وقد ارتقت اليابان بالقيم الدينية المستمدة من البوذية. فالقرآن ليس مسئولاً عن تقهقر الأمم بل هى مسئولية رجال الدين والحكام. وليس الإنجيل أيضاً مسئولاً عن ذلك بدليل إصلاح لوثر. ومن ثم يحتاج المسلمون إلى لوثر الشرق الذى رآه الشميل فى جمال الدين الأفغانى. فانحطاط المسلمين اليوم ليس أبدياً بل واقع اجتماعى يمكن تغييره ﴿وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم﴾.

ويستعمل الشميل بعـض الآيـات القرآنيـة لوصـف الطبيعة، دورة المياه فى السماء إلى الأرض فى المطر ومن الأرض إلى السماء من جديد فى البحر وكأن الماء يقول ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾[1] والماء أصل الحياة كما هو مقـرر فى العلم ويؤيده الدين ﴿وجعلنا من الماء كل شئ حى﴾. وفى تفسير جدل الطبيعة والتناقض فـى الكـون، فـى النبـات والحيوان والإنسان يستعمل القرآن لوصف الإنسان بين العلم والجهل، بين الملاك والشيطان، بين الرفع والخفض ﴿إن هذا إلا ملاك كريم﴾، ﴿إن هذا إلا شيطان رجيم﴾.

وقد عبد الناس الشمس والقمـر والكواكـب لجمالهـا وعلوها فى السماء بعد أن غابت عن الأرض أو على الأقـل اعتبروها مساكن لها ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبـاً قـال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكـونن مـن القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى. فلمـا أفلت قال يا قوم إنى برئ مما تشركون﴾. وأخيـرا يـدرك الإنسان الإله وراء هذه الظواهر الطبيعة ﴿إنى وجهت وجهـى

---

(١) السابق ص٦٥-٦٦/٨٧-٨٨/٢٦٤/٢٩٢.

للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشـركين﴾.
كل ذلك قبل مجىء الثلاثة العظام موسى واليهودية وعيسـى والنصرانية ومحمد والإسلام. ومن شدة الانبهار بالطبيعة سـأل الناس عنها وعن ظواهرها لجمالها ﴿ويسألونك عن الأهلـة﴾. والحقيقة أن الرد جاء لمنفعتها وليس لجمالها.

ويأتى الوحى طبقاً لظروف كل مرحلة مـن مراحـل التاريخ وعادات الشعوب وأعرافها. فالوحى يراعى ظروف الزمان والمكان والناس والاجتماع ﴿إنا أوحينـا إليـك كمـا أوحينا إلى نوح والنبيين﴾[1]. فالتاريخ هو الطبيعـة الممتـدة عبر الزمان. لا فرق بين التاريخ الطبيعى للأرض، وتـاريخ الطبيعة للبشر.

ويستعمل الشميل القرآن لتفسـير السـلوك الإنسـانى النفسى الأخلاقى الاجتماعى العمرانى فى مقدمة مقالة "حول مقالتى" وهى ﴿إن الله لا يغير ما بقـوم حتـى يغيـروا مـا بأنفسهم﴾. فالبداية بالفرد وليس بالمجتمع، بـالأخلاق ولـيس بالاجتماع، بالـداخل ولـيس بالخـارج علـى عكـس رأى

---

(١) السابق ص٧٥.

الاجتماعيين والماركسيين[1]. ويستعمل حديث "كـل مولـود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فـأبواه يهودانـه أو ينصرانه أو يمجسانه". يعطـى الأولويـة للطبيعـة علـى الاكتساب، والفطرة على الاجتماع. ويبين أهمية العلم الـذى يساعد على الإدراك بعيداً عن الجهل والتمويه حتى لا يصبح الناس ﴿صم بكم عمى فهم لا يعقلون﴾.

ولما كان القرآن دين العقل فإنه يمكن تأويل آياته التى تدل على المعجزات بالعقل مثل ولادة السيد المسيح ﴿ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه مـن روحنـا﴾. ويعطى المثل على إساءة تأويل النصوص وقول الحقائق التى نصفها بآية ﴿ويل للمصلين﴾.

والدين مبنى على الإيمان بالغيب وتصـديق الرسـل وأخبار الملائكـة والشـياطين والجـن وأول الخليقـة وآدم والرسل[2]. وهو ما يتعارض مع دين العقل والطبيعة. ويمكن

---

(١) السابق ص٦٩/٧٨-٧٩/٨٢.

(٢) يذكر الشميل فى الهامش آيات: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقـين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾، ﴿والـذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾، ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلـى إبـراهيم وإسـماعيل وإسـحق

إثبات أن القرآن يساعد على تقدم العمران بشرط فهم آياته مثل ﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾، ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾.

ونشر التعليم فى مصر غير صعب وممكن بسرعة إذا أرادت الحكومة بجعل التعليم إجبارياً مثل التطعيم ضد الأمراض وإقامة المدارس البسيطة فى كل القرى والمدن بنسبة عدد الأهالى. يتعلمون أ ب ت ث وليس فقط ﴿باسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين﴾ أى مبادئ التعليم وليس التعليم الدينى الجاهز الذى يقوم على التلقين. ويتم التعليم دون قسر ﴿لا إكراه فى الدين﴾. ويطلب البرهان ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. ويعلم السماحة ويدعو إلى السلم. فإذا قال ﴿قاتلوا فى سبيل الله﴾ فإنه يقول أيضا ﴿قاتلوا الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين﴾ وهو من حقوق الدفاع العمومية(١).

ولما كان الشميل أديباً، وكان القرآن عملاً أدبياً بليغاً فإنه يستعمل بعض آيات القرآن كوسائل للتعبير مثل وصول

ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى، وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ جـ ٨١/١-٨٢.

(١) السابق ص٣٤١/٢٨٥/٢٢٨/٧٩.

الإنسان إلى الحقيقة فيكون "قاب قوسين أو أدنى". ويقف أمام الطاغية "يهدد كل جبار عنيد" ليقول "أنا جبار عنيـد"، "لكـم دينكم ولى يدن" من أجل بيـان تعـدد المـدارس الفكريـة واختلاف الآراء فى الصلة بين الدين والعمران. والشـعراء "فى كل واد يهيمون".

ولما كان القرآن دين العقل، فإنه يمكن تفسير الآيـات بالعقل مثل تفسير النار التى رآها موسى، ﴿فلما أتاها نـودى يا موسى إنى أنا الله فاخلع نعليك انـك بـالوادى المقـدس طوى﴾. وعندما يخاف الناس من الأرواح الشريرة يتعوذون بكل ملاك كريم من كل شيطان رجيم[1].

ويذكر ابن خلدون إثبات الفلاسفة النبوة بالدليل العقلى واهتداء البشر بشرع الله كـوازع قـوى. وأحـوال الأمـم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مسـتقر كما يقول ابن خلدون. ويشارك ابن خلدون أبقراط وابن سينا فى النظرية الجغرافية وأثر الطبيعـة فـى عـادات النـاس وسلوكهم، خاصة تأثير الحر والبرد والهواء والقوت والمكان كما هو الحال عند علماء طبائع العمران اليوم. ويمتد الأثـر

---

(١) السابق ص٦٦/٧٢/٨١/٨٦/٢٣٣.

من الجسم إلى الأخلاق سابقاً داروين ولامارك. ولم يذكر ابن خلدون الأسباب الأدبية كما فعل أبقراط والتـى تـؤثر فـى العمران[١].

ويعتمد الشميل على قول الشهرستانى أن أهل الشـرق ميالون للبحث عن ماهيات الأشياء وحقائقها فى حين أن أهل الغرب ميالون للبحث عن طبائع الأشـياء وكيفياتهـا. أهـل الشرق أهل نظر وأهل الغرب أهل عمل وهو أحـد أسـباب تأخر الشرق وتقدم الغرب[٢]. وقد دفع ذلك الشرق إلى الكسل والغرب إلى النشاط[٣]. فشرط تقدم الشرق هـو أن ينـاظر الغرب ويتحداه على مستواه. الغرب نموذج للتقليد والشـرق هو المقلد، تقليد المحدثين بدلاً من تقليـد القـدماء، التبعيـة للمستقبل بدلاً من التبعية للماضى. وأهل الشرق لا يجمعهـم جامع إلا السيف مثل محمد وبونابرت، يسوقون الناس كمـا تساق الأنعام! ونابليون ليس شرقياً، ومحمد لم يسق النـاس بالسيف بل بالإقناع. وقد طالب عمر بن الخطاب بأن يقـوم الناس اعوجاجه فقام له أحد وخصص ذلك بالسيف. فى حين

---

(١) جـ ٢٣/١-٣١/٢٤-٣٣.

(٢) جـ ١٩٧/١/١٩٩ جـ ٢٥/٢.

(٣) جـ ٢٥/٢.

أن العدالة فى الشرق مازالت محفوفة بالمخاطر مما يسمح للأجانب بالتدخل فى شئون حياتهم[1].

ويشار إلى أنوشروان لتفسيره الوازع على الحكم المطلق بأنه هو الحكم الملكى ورأسه الملك. فهو القادر على تأديب الرعية[2]. وما فعله المسلم مع المنصور فى تحميله مسئولية الفساد فى الأرض فعله أيضا بهرام بن بهرام فى تذكير الملك بالشريعة وطاعة الله. والبوذية تعاليم أدبية اجتماعية أكثر منها دينية. والبراهمة يتكلون على أنفسهم وليس على الله على عكس تعصب النصارى لدينهم واضطهادهم لمخالفيهم مما يدل على ضيق العقل. وقد نجح البراهمة فى الاتكال على أنفسهم وتقدموا فى الحضارة. وهم ينتسبون كما تروى الملل والنحل إلى رجل منهم يقال به برهام يقول بنفى النبوات واستحالتها فى العقل.

وحقيقة الأديان واحدة بالنسبة لعلاقتها بالعمران لا فرق بين براهمة وبوذية. ودين بوذا أكثر الأديان انتشاراً بعد المسيحية. وهو ما اعترف به الشهرستانى فى "الملل والنحل"

---

(١) جـ ٢٢/٣٣/٢.

(٢) جـ ٢٥/١-٧٧/٧٣-٧٢/٦٢/٢٦.

فى تحليله للفظ بـوذا أى بـوذا والبوديسـعية، واحترامهـا للحياة. البوذية أصحاب الفكرة وهم غير البوذيين أصـحاب المحسوس كما يقول الشهرستانى[1].

ويطبق الشميل نظريات الطب الحديث لدراسة شخصية السلطان عبد الحميد ومحمد وتيمورلنك وموسـى وعيسـى. فعبد الحميد تمتد أملاكه من الشرق الـذى يحكمـه الملـوك والغرب الذى تحكمه الشرائع. واستطاع أن يحكم مدة طويلة بالرغم من الشرائع الإلهية والوضعية نظراً لأنه كان علـى قدر عظيم من الذكاء. يخدم هواجسه. وكلها أسباب سـلبية. لذلك تجلى نشاط العرب فى محاربة طغيـان عبـد الحميـد وتأليف الجمعيات المناهضة له مثـل الجمعيـة الإصـلاحية التركية برياسة أمين أرسلان، وجمعية الشـورى العثمانيـة برئاسة رفيق العظم ورشيد رضا. وكان من وسائل ذلك نشر اللغة العربية التى يتكلمها المسلمون والمسيحيون، والاعتزاز باللغة القومية بدلا من التركية. وكان سليمان البسـتانى مـن رواد هذا الاتجاه[2].

---

(١) أراد كامل السويفى أن يبحث الشميل عن ماهية الأديان عامة، والبـوذى خاصة فيحوله إلى متكلم وليس إلى فيلسوف.

(٢) جـ٢/٨٥-٩٠/٩٦-٩٧.

ويسترجع الشميل تاريخ الإسلام من أبى الفدا لشكوى مسلم فساد الزمان وتحميل الخليفة المنصور المسئولية على ذلك لحجبه نفسه عن الناس. فالشريعة تذكر الملوك بوجباتهم. ولاقى بطل السودان من الأمة السودانية عناية وحفاء. ومحمد على هذا الرجل العظيم هو الذى بنى مصر وأسس المدارس الأميرية من أجل تخريج رجال عمليين[1].

وبلغ الموروث الفلسفى القديم الذروة فى إحاطة ابن سينا وتثبت ابن رشد[2]. نحا ابن سينا نحو أبقراط فى الطب الجغرافى وشرح الأسباب الطبيعية لألوان البشرة بين البشر. وامتلأ كتابه بأسماء الأمراض والعقاقير والنباتات اليونانية. وأبقى على اللفظ اليونانى "إيساغوجى" مما يعد اليوم أحد أسباب تأخر العلم. ويذهب الرازى فى الغذاء لتفسير الخلاف بين الأذكار والإيناث مذهب ديوزن وسبقه[3]. والغزالى أكد أهمية الشك للتعبير "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة" وهو من أكبر أئمة الدين المصلحين وفلاسفة الإسلام. وربما اطلع الكواكبى

---

(١) جـ ١/٢٥-٢٦/١٩٨/٢٣٠.

(٢) جـ ١/٣/٣٠-٣١/٢٥/٣١١ جـ٣/١٧/٧٧.

(٣) جـ ١/١٣٦-١٤٠.

على كتاب الفييرى والذى أشار إلى ترجمة عبد الله جـودت فى طبائع الاستبداد. وقد اعتمد الكواكبى فى "طبائع الاستبداد" على كتاب الفييرى "الحكومات الظالمة" من خلال الترجمـة التركية التى قام بها عبد الله جودت" وهو ليس كتاباً فوضوياً بل كتاب يدعو إلى الحرية(١). ويستشهد بإيمان الأفغانى الذى كلما عرضت عليه مشكلة قال "سـبحان الله" ويـذكر مـن المفكرين فى "أرق ليلة" الشيخ محمد عبده والأفغـانى مـن نوابغ عصره، عالم واسع الإطلاع مع ذكائه وشجاعته. لـم يكتب إلا نادراً. واستعمل الخطاب الشفاهى أو يراع محمـد عبده. واشتهر بعد تأسيس جريدة مصر. والشميل هو الـذى قدم أديب اسحق لجمال الدين الذى كان يتردد كثيـراً علـى منزل حنا عيد قنصل بلجيكا. كان من الفلاسـفة الـرواقيين. كتب نفياً للماديين ترجمة محمد عبده. لم يكـن شـاكاً مثـل المعرى. تردد بين الآراء الإيمانية والشكية. فقد قسم الغزالى الآراء ثلاثة أنواع، رأى الجمهور، ورأى النصـحاء، ورأى خاص لا يطلع عليه أحد، وهو أن الأفغانى لـم يكـن مـن

---

(١) جـ٢/٢٤.

المؤمنين[١].

ويستعمل الشميل تشبيه رشيد رضا بولع المسلمين بالحرية على النمط الغربى وتقليدهم لها كهيام العاشق بأم عمرو لسماعه قول الشاعر مادحاً لها وكرهه لها بسماع هجاء الشاعر لها. ويتفق معه فى حاجة الإصلاح إلى الرجال. ويعتبر رشيد رضا غزالى عصره. ويستشهد بنقد محمد عبده لنظام التعليم فى مصر بالرغم من أنه تعلم فيه لأنه احتاج إلى عشر سنين كى يمحو ما تعلم. فالشرق فى حاجة إلى "مكنسة" محمد عبده، إمام الإسلام[٢].

لم يكن الشميل بمفرده بل كان مع أقرانه مثل يعقوب صروف الذى دخل فى حوار مع إبراهيم الكفرونى حول مساواة الرجل بالمرأة والتى دونها شميل فى مقاله: المرأة والرجل وهل يستويان؟ وهل للمرأة نفس؟ ويثنى على باحثة البادية ملك حنفى ناصف وعلى أبيها اللغوى الأديب، وعلى قاسم أمين فى تحرير المرأة. ويرثى عفيفة سعيد الشرتونى قرينة الأديب نصرى موسى والمتوفاة فى ١٩٠٦ فى

---

(١) جـ٣/٧٩-٨٢.

(٢) جـ٢/١١٢/١٨٥ جـ٣/٢١٢ جـ٢/١١٣.

البرازيل، ويحيى بمناسبتها نفوس الشعراء. والآنسة مى لهـا منزلة خاصة فى قلب الشميل مثل منزلتها فى قلـوب أهـل الفكر والأدب، وكذلك الساحرة إيزيس كوبيا. ويكتب لمى عن ماهية الشعر والأمل(١).

وهناك علماء فى مصر وحكـام يشـجعون العلمـاء ويستدعون العلماء الأجانب للاستفادة بعلمهم مثل أبات باشـا رئيس المؤتمر المصرى الطبى الأول، سـواء مصـريين أو متمصرين أو أجانب(٢). ويقارن بين محمد على فاتح مصـر ولويس الرابع(٣).

ويثنى الشميل على علماء النهضة فـى لبنـان مثـل ناصيف اليازجى وإبراهيم اليازجى وبطرس البستانى وأحمد فارس الشدياق وخليل سعادة وبشارة زلزل ونجيب متـرى، وأفضالهم على اللغة العربية والنهضة الأدبية ومعظمهم مـن

---

(١) جـ٣/٨٩-٩٥/٩٩-١٢٥/١٢٧-١٥٣/١٦٣.

(٢) مثل محمد أفندى طاهر حكيمباشى اسبتالية بنى سويف، الدكتور صـالح أفندى موصلى، د. بابيان المقيم بالآسـتانة، البروفسـور جـوهر مـن مستشفى الحسنة، د. شيت مبعوث الحكومة المصرية، الفريد عيد أحـد طلبة الطب جـ١/٢٥-٥٥ جـ٢/٤٧.

(٣) جـ٢/٢١٩/٢٣١/٢٣٣-٢٣٧/٢٤٤-٢٤٥.

كفر شيما ومعهم على الشهابى. كما يثنى على أمين الريحانى وجبران خليل جبران وفان دايك، وجرجى زيـدان وأمـين الريحانى[1]. ويحاول جمع آثار أخيه أمين ملحم: فالعائلة بل والكفر أهل علم وأدب[2]. ويؤلف مسرحية بعنوان "مداعبـة" تتعرض لشئون فلسفية اجتماعية فى قالب روائـى أبطالهـا الشميل واسكندر الخازندار، وجبران، وأمين الريحانى وحنـا سمعان، حوار على قهوة المنظر الجميل فى عاليـة مسـاء الأحد وقت غروب الشمس[3]. وفى رواية أخـرى "مجلـس الشميل" اجتمع لفيف من الأصـدقاء مـن بيـنهم الشـميل (الفيلسوف)، والبرنس محمد على حليم (السرى الشـريف)، وأحمد زكى باشا (الموظف العالم)، وسـليم بـك بسـترس (المحامى)، والدكتور صابر بسيط (الطبيب)، ونجيب أفنـدى شاهين محرر المقتطف (الأديب)، وطانيوس أفنـدى عبـده (الشاعر)، وسليم سركيس (الصحافى)، وجهات نظر مختلفة فى الإصلاح.

وكثير من أعـلام المـوروث هـى أعـلام العـرب

---

(١) جـ٣/٧١-٧٩/١٤٣/١٥١/٢٢٥/٢٧٠-٢٧١.

(٢) جـ٣/١١٥-١١٦/٢٨٧.

(٣) جـ٣/٢١٥-٢١٨/٢٥٥-٢٦٥.

المعاصرين، صحفيين وأدباء وسياسيين. فقد دافع الصـحفى سليم سركيس عن الأديب اسكندر شاهين طالباً العفو عنـه. فنقولا أرقش رشح الشميل إلى مجلس الأعيان. واتهم سـليم سركيس روزفلت بأنه قاتل الوحشين. ويناشد الشميل أمـين رسلان قنصل لبنان فى الأرجنتين حل الخلاف حول أوراق الجنسية. وشارك فتحى زغلول وفـارس نمـر فـى كيفيـة النهوض بالسلطنة، وهى عند الشميل ثلاث: الرجال والمـال والوقت، الرجال بالعلم والتربية، والمال بالموارد، والوقت ما أكثره. ويعلن لمى زيـادة آراءه السياسـية وكرهـه لحكـم السلطان عبد الحميد. وأول عدد أصدره أديب اسـحق مـن جريدة مصر فى القاهرة. وأصدر عبد الـرحمن البرقـوقى مجلة "البيان"، وسركيس له مجلته. ومن مصر يذكر نوبـار باشا، وإسماعيل باشا، وصفوت باشا، وعرابى باشا. وواضح إعجاب الشميل بإسماعيل باشا باعث النهضة الحديثـة فـى مصر ورئيس وزارئه رياض باشا الوطنى الغيور. وأخـلاق إسماعيل من شيم الكبار، على عكس توفيق وبطانتـه. كمـا يقص الشميل إثر مقابلة إسماعيل فى طنطا بالرغم من نفور الشميل من مقابلة الحكام حتى لا يكون فيها تحديداً لحريتـه

كما هو الحال مع حكام الشرق. وكان رياض محبـاً للعلـم والأدب مثل الخديوى وخبيراً بالشـئون الإداريـة والماليـة وإسماعيل صفوت من بطانته. زاره الشميل مع صديقه نمـر فارس[1].

ويخاطب إسماعيل باشا فى ضرورة تـأليف حـزب اللامركزية وكذلك يتوجه إلى شوكت باشا الصدر الأعظـم لنفس الغاية، وكامل باشا الصدر الأعظم لحل مشكلة لبنـان. ويحذر صديقه إبراهيم سليم النجار من المتزلفين، والنصـح أفضل من الغنى[2]، وناظر بـك وزيـر داخليـة الحكومـة التركية. ويذكر حادثة جمال باشا وشـهداء ١٩١٥ وأسـماء الشهداء والهاربين[3].

وقد رفع مصطفى فاضل باشا مؤسس حـزب تركيـا الفتاة ابن إبراهيم بن محمد على كتاباً مفتوحاً "من أمير إلـى سلطان" إلى السلطان عبد العزيز خان. كما خاطب فؤاد باشا فى وصيته الشهيرة إلى السلطان عبد العزيز بدافع المصلحة

---

(١) جـــ ـ٢/٣٥/٩١/٩٧/١٢٩/١٤٧/١٧١-١٧٢/٢٠١، جـــ ـ٣/٥٨/٦٥-٦٨/٢٤٩.

(٢) جـ ـ٢/١٦٥/١٨٨-١٩١/٢٠٢ جـ ـ٣/٦٩.

(٣) جـ ـ٢/٢١٠-٢١١ جـ ـ٣/١٢٣/١٦٢.

العمومية يعبر له فيه عن آرائه الإصلاحية. وقد عربها سليم سركيس فى كتابه "سر مملكة"، وكان الصدر الأعظم يوسف كامل باشا صهر الخديوى محمد على. وقد فضل الشميل ترجمة مصطفى فاضل باشا إعجابا به. ويكتب الشميل رسالة إلى رشيد بك والى بيروت وبورصة لاحقاً متسائلاً عن استيائه من مظفر باشا والى لبنان. ويكره الشميل السلطان عبد الحميد خان، محمد على باشا، شفيق منصور، جبرائيل كحيل، اسكندر عمون. ويثنى على بعض الأجانب الصرحاء فى مصر مثل د. غرانت الذى وقف ضد المحسوبية التى تحاول وضع الرجل المستدير فى الثقب المربع، ومثل أبو ستوليدس مترجم الإلياذة وأصدقائه الذين حضروا الاحتفال بالترجمة فى القاهرة مثل فريد بيازوغلى وداود عمون والشيخ على يوسف ومحمد مسعود واخنوخ فانوس.

٢- الموروث الشعرى. ويغلب الموروث الشعرى الموروث الدينى. فالشعر ثقافة العرب مثل الدين. وفى العصور المتأخرة يعود الشعر إلى الظهور باعتباره ثقافة العرب الأصيلة وليس العلوم الدينية التى ظهرت فى عصور الازدهار. وقد يكون الشعر من تأليفه أو من استشهاده أو من

ترجمة شعراء آخرين. فالشميل شاعر ومفكر وعالم فـى آن واحد. وله قصائد شعرية طويلة أقرب إلـى الملاحـم مثـل قصيدة الدهرية فى آثار ملحم شميل. تبدأ بالله والدين والنفس والعقل والكون والمعاد والثواب والعقاب، تعبيراً عن نسـق العقائد. وهى قصيده منسوجة على منوال القدماء فى شكوى الزمان[1]. وينظم نظرية التطور شعراً على عادة القدماء[2]. بل إنه يترجم الملاحم اليونانية شعراً مثل فيجينيا فى أوليـد، وحوار أجمنون وآشيل وعولوس قبـل أن يعيـد صـياغتها راسين[3].

والموروث الشعرى فى المجموعة الثانية أقل بكثيـر. ربما لأن موضوعات الدين والفكر تتيح قرض الشعر أكثـر مما تتيح موضوعات السياسية الحزبيـة المباشـرة. وفـى المجموعة الثالثة تنتشر الشواهد الشعرية على أكثر من ثلث صفحات الكتاب[4]. ويتناول الموضوعات التالية:

---

(١) جـ٣/١١٧-١١٩.

(٢) التحول فى الشعر جـ٣/١٤٣-١٤٧.

(٣) جـ٣/١٣٥-١٤٠.

(٤) فى المجموعة الأولى ٧٨ شاهداً شعرياً من مجموع ٣٤١ صفحة، وفـى المجموعة الثانية ١٨ فقط من مجموع ٢٥ صفحة، وفى المجموعة الثالثة

أ-العلم. ينظم الشميل بالشعر اتجاهه العلمى العلمـانى الذى عبر عنه بالنثر. العلم الصحيح مرضعة البشر، وسبيل إدراك أسرار الكون[١]. وفى حالة الخيار بين العلم والـدين فالعلم أولى بالخيار. الدين لعبة فى أيدى السياسة، والعلم أداة لنهضة الشعوب. وقد أنشد الشميل شعراً تحية للمدرسة الكلية التى تعلم فيها. ولا يكفى شعر عنترة فـى وصـف الفـرس فالعصر عصر العلم. الشعر يتغير بتغير العصور. والحيـاة سر مازال العلم يدركه. والزلزال ليس من غضب الآلهة بل من الطبيعة القاسية. فالطبيعة لا تظلـم بـل الإنسـان هـو الظالم[٢]. ويستشهد الشميل ببيتين من أرجوزه ابن سينا فـى الطب شارحاً فيها سبب اختلاف الألوان فى البشر. ويبين أن القضاء المبرم فى اليد والقبلة والدرهم ولحس الأصابع[٣].

والموت والحياة سنة الاجتماع الطبيعى، لا فرق بـين الكائن الحى والكائن الاجتماعى[٤]. ولما كان فى الجسم الحى

---

٨٧ شاهداً من مجموع ٢٩٣ صفحة.

(١) جـ ٢٥٥/٢٠٥/١ جـ ٩٥/٢ جـ٥٠/٣.

(٢) جـ ٢٠٦/١٠/١.

(٣) جـ ٢١٧/٣١/١-٢١٨.

(٤) جـ ٢٠٧/٢٠٦/٤٩/١.

جهاز عصبى وجهاز دورى وجهاز تراثى فإن الجسم الاجتماعى له أيضاً جهازه الاجتماعى وهو التعاطف الاجتماعى أو الفكر أو الشوق. والعمل والجهد أيضاً سنة الحياة. لذلك كان الإنسان أعظم من الجبل. ولا عجب من ذلك.

والشميل ضد التقليد وتشبه النساء بالرجال والرجال بالنساء بصرف النظر عن مساواة المرأة بالرجل جسمياً ونفسياً واجتماعياً، كفكر أو كواقع، كنظر أو ممارسة فالمرأة فى قلب الرجل، والنساء فى ضمائر الرجال. وقد قيل إن النساء لا يرضيهم شئ. والرجل لا يريد بهم سوءاً. المرأة كائن رقيق. وينظم شعراً لمى زيادة يعبر فيه عن رأيه الرومانسى فى المرأة، وإلى الساحرة إيزيس كوبيا[1]. والرجل هو المسئول عن صلاحها وفسادها، ملاكاً أو شيطاناً. ومن ثم يجب تعليم النساء العلوم الحديثة بالإضافة إلى النسويات. وكان من جهلها دفنها مع زوجها[2].

ب- الدين. والشعر الاجتماعى وليس شعر المتكلمين

---

(١) جـ ١/١٠٥-١٠٧ جـ ٣/١٥٤-١٥٦/١٥٧.

(٢) جـ ٣/٨٨-٨٩/٩٧.

هو الذى يكشف الحقائق الدينية الاجتماعية على حد سواء كما هو الحال فى قصيدة "صدى النفوس ورجع الصـدى" وهـو الدين. الدين "جزء من الوجدان وأكبر تعزية لبنى الإنسـان". الدين فى دائرة الوجدان وليس فى دائرة العقل. فالدين يكفـى حاجة الإنسان فى حاجة العجز النظرى أو العملـى. الـدين ليس صوتاً بل صدى، ليس فعلاً بل رد فعل، ليس واقعاً بـل خيالاً، ليس يقظة بل حلماً، ليس دنيا بل آخرة، ليس موتاً بل حياة(١). هو الشوق لعالم أفضل إذا ما اشتد الضنك.

---

(١) فؤادك ما بين المنية والمنى ∴ يسائل أم ما فى حجاك من الظمـا
إذا ما ترامى العقل يجلو حقائقـا ∴ شكا القلب أن الغبن فى ذلك الجـلا
وما الغبن إلا أن يرى القلب هائما ∴ وتخفى على العقل الجقائق فى الدنى
- لقد قلت إن الدين ضربة لازب ∴ وجزء من الوجدان فى أعمق الحشا
وإنا إذا لم نعبد الله ربنـــــا ∴ عبدنا ولو إلاّ أقمناه من صـــــوى
فلولا من النفـس السجينة بارق ∴ يخرق سجف الجسم ما كان ذا الصبا
- ولو أنت أعملت الرؤية لا الهوى ∴ لأدركت أن الدين صوت لا صدى
= صدى حبنا البقيا لهول حقيقـة ∴ وزلفى دلفنا للذى يحفظ البقـــا
وماذا عزاء المرء من بعد موته ∴ إذا حبـــه للذات لم يدفع الأذى
وأنى له دفع القضاء محتمـــا ∴ فلم يبق إلا باسم الوهم مرتجـــى
- هو الحب اكسير الوجود بلا مرا ∴ ولولاه ما كان الوجود كما تـرى
فكل الذى تلقاه فى الكـون سره ∴ وهاديه فى أفعالـه كيفما نحـــا
هو الحى مولودا، هو الميت فانيا ∴ هو النجم قد أسرى، هو الصبح الدجى

هو الكل فى كل معيدا ومبديـا ∴ وما نحن إلا فيه من صور الفنـا
وليس فناء ما تراه وإنمــا ∴ هو العود للأولى هو العبـث للألـى
قضوا فحيينا وانقضينا يعودنا ∴ إليهم وغير الكل ليس له البقــــا
- وما الحب من أدنى فأعلى إلى الرجـا ∴ فى فوق إلا الشق فى كبد السعى
ترقى بنا حتى النهى وهو دونها ∴ كما فى نيوب الليث أو فى حشى الصفا
حببنا الذى فينا حببنا وصابرنـا ∴ حببنا الذى نرجو كحـب لمقتنـى
وهمنا به فى الأرض طورا وتـارة ∴ صبونا إلى ملك وطورا إلى السمـا
- عبدنا به رباً منيباً معاقبــــا ∴ ويقضى ولا رد ويقضى كما يشـا
وجدناه رحمانا أردناه عـادلا ∴ خشيناه جبارا كمالك إذا عمــــا
دعونا إليه الناس بالحلم والتقى ∴ دعوناهم بالنار والسيف فى القلـى
- فإن كان هذا الميل هوى نفوسنا ∴ رويدك إن الكائنات به ســـوا
فأين مكان النفس فيها من القـوى ∴ وأين نبى العالمين إلى الهــدى
- وإن كان كالوجدان غير مفارق ∴ فلم تراه فى جميع بنى الــورى
ووجداننا هل أنت ألغيت آتـه ∴ يقوم بغير الجسم إن حل ما استوى
- ألم تر أنا فيه تحت طـوارئ ∴ تعدد فيها أو نعد له الرقــــى
إذا منينا بالحقائق مـــرة ∴ فهل فى التمنى خير ما يبلغ المنى
نقيم به فى حائل الوهم معقـلاً ∴ وكم ذا نلاقى أن نشاركه عنــــا
ترى المرء فى رشد إلى أفق دينه ∴ هناك يغيب الرشد والصوب والنهى
- ولوع الفتى فيه ولوع بعـادة ∴ ترسخت الأجيال فيها على المـدى
ولكنها العادات مهما تضاءلـت ∴ فناموسها الرجعى وناموسنا الرجا
- لئن كان فى الأديان ردع لجاهل ∴ فقدكم جنى جان علينا بها بغـى
وإن كان فيها من عـزاء لبائس ∴ ولكنها لا تقنـع العقل والحجـى
وإن يــك للإنسان قسط مؤجل ∴ فلا هـدى هاد تغير الذى هـدى
إذا كان مخلوقـا كما شاء ربه ∴ فماذا جنى غير الذى ربه جنـى

ثم أعطى للمعبود صفات مطلقة قادرة على تعـويض نقص الإنسان وعجزه ثم استدعائه علـى الظـالم، رحيمـاً بالمظلوم، منتقماً من الظالم، رءوفاً بالضعيف، جباراً علـى المتكبر. فالله حالة نفسية وتعبير عنها فى ضعفها وعجزهـا. الله فى النفس وليس فى الوجود، فـى الـداخل ولـيس فـى الخارج، فى الإنسان وليس فى الطبيعة. هو الحامل لأمـانى الإنسان وأحلامه.

ومهما كان الدين يملأ فراغ الجهل والعجز فإن العقـل قادر على الثورة وتحويل الجهل إلى علم، والعجز إلى قدرة. وإن كان الدين يؤجل الحاضر إلى المستقبل، والعاجل إلـى الآجل فإن العقل قادر على الإعداد للمسـتقبل بـالرغم مـن الخوف والتخـوف. الشـجاعة والثقـة بـالنفس والمبـادرة والمغامرة كل ذلك قادر على التخلص من الوهم والعود إلى الحقيقة، ومن الحلم إلى اليقظة، ومن التمنى إلى التحقق.

نشأ الدين من الجهل والعجز قبـل مرحلـة الأديـان

وإن قلت مخلوق وحر مهـدد ∴ فهذا مقال لسـت أفهمه أنـــا

- وكما نشأت الأحياء الراقية من أحياء أدنى وهى من مواد الطبيعـة هكـذا نشأت الأديان من الاعترافات، وهذه من الخرافات، وهذه من قلة تعـرف الإنسـان لظواهر الأشياء التى حوله وتوهمه فيها جـ٢/٨٥/٢٥٣-٢١٠.

السماوية الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام. عبد الناس آمالهم وأحلامهم أو مخاوفهم. فالعبادة موقف نفسى تجاه العالم. تبدأ بالمحسوس وتنتهى إلى المجرد، من الأرض وتصعد إلى السماء ابتداء من الكواكب والنجوم كما هو الحال عند الصابئة حتى نحت الأصنام تقرباً إليها. ثم تحولت إلى بشر يتقاتلون ويتزوجون كما هو الحال فى الأساطير اليونانية قبل أن تأتى ديانات التوحيد وما تبقى من التجسيم والتشبيه فى اليهودية والمسيحية حتى أتى الإسلام دين التنزيه المطلق[١].

---

(١) "عبدوا إلهاً كريماً أو ملكاً عاتياً أو حليماً أو حيواناً نافعاً أو شريراً أو شجرة فى العراء يستظل بها من الرمضاء أو بئراً يردونها فى الصحراء أو حجراً أسود سقط من العلاء أو نهراً يروى رياضهم أو ناراً يصطلون بها أو طبائع تميل إليها شهواتهم، باتوا فى سبيلها متهالكين. عبدوا ذلك كله دفعاً لمكروه واستجلاباً لمنفعة، معبودات تعدادها تعداد الكائنات فأنواع المنافع فأصناف القوات، وما كانوا إلا أوهامهم يعبدون. احتجبت عنهم آلهتهم فقالوا صعدت إلى السماء، فقصدوا الجبال الشاهقة يناجونها منها. فبرزت لهم الشموس الساطعة والكواكب اللامعة فانبهرت بصائرهم من جمالها وهم لها ناظرون. فقالوا إنها هى إلا آلهتنا أو مساكن آلهتنا نعبدها أو نعبدها فيها. وما كان آباؤنا على هدى فى ما كانوا يعبدون. غابت عنهم معبوداتهم فطلبوها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة. فأقاموا التماثيل والأنصاب يذكرونها بها فى المصائب.

ويجيب الشميل بالشعر على سؤال: هل فـى الوجـود

ومازجتها الأوهام، فنحتوا منها الأصنام، يقصدونها= =فـى المهمـات، ويستنجدونها فى الملمات.لقد ضلوا فى ما كانوا يقصدون ويسـتنجدون. وقفوا عند ذلك زمناً طويلاً. ألوف السنين تعد فيه كأمس الدابر والأفكار فى اضطراب وحيرة، والاعتقادات متناقضة غير متوافقـة، مقطوعـة موصولة غير متناسقة. والعالم ميدان تـرمح فيـه الأرواح والأشـباح. والصور المريعة والخيالات الشنيعة. فـانفتح البـاب واسـعاً للسـحر والسحرة والشعوذة والمشعوذين والرقى والطلاسم. كل يجد فـى ذلـك مصلحة له. المضِلون والمضَلون. أما هؤلاء فأهل مكر. وأما الأولون فأغبياء. هؤلاء ليسوا على هدى من علمهم وما كان أولئـك بمخطئيـه. آلهة يرضون ويغضبون، ويحبون ويكرهون، ويعشـقون ويتزوجـون، ويولدون ويولدون، ويتخالفون ويتحارون. يسكنون الجبال، ويتـرددون على الغياض، ولهم مواقع تذكر مع البشر يهيجون البحـار، ويثيـرون الرياح ويحبسون الأمطار، وينزلون إلى أعماق الجحيم. فى طلب نفـس صديق لهم من الناس ويصعدون بها إلى النعيم. آلهة صـورهم النـاس على صورتهم وبكل ما هم إليه يميلون. وجعلـوهم نظيـرهم طوائـف ومراتب بعضهم فوق بعض ولهم رئيس عظيم بـه يخضـعون. وإليـه يرجعون. ذلك والناس فى ضلالهم يعهمون وإذا بصوت زاجر خرج من وسط هذه الظلمات ونطق بهذه الكلمات:

أرباً واحداً أم ألـف رب ∴ أدين إذا تقسمت الأمـــــــــور

تركت اللات والعزى جميعاً ∴ كذلك يفعل الرجل البصيـــــر

ذلك كان نشوء الإنسان فى الأوهام قبل مجـىء الثلاثـة العظـام، موسـى واليهودية، وعيسى والنصرانية، ومحمد والإسلام جـ ٨٧/١-٨٨.

عالم آخر؟ وهو ما يبرر وجود الدين ويشرع له، انطلاقاً من النفس إلى الوجود، ومن الواقع إلى الخيال، ومن اليقظة إلى الحلم[1]. وأراد البعض ممارسة الرهان مثل رهـان بسـكال لإثبات احتمال وجود عالم آخر، وصاغ ذلك شعراً. فى حالة وجود عالم آخر الإنسان يكسب، وفى حالة عدم وجوده فإنـه لا يخسر شيئاً. وهو موقـف انتهـازى أو "أوبرتونيسـم"[2].

---

(١) فدعونا من الخلو والمعنـى ∴ أن نرحب فبالغنا الترحيـــب
واحرقونا فى أرضنا عن سمـاء ∴ صوت أملاكهـا إلينا نعيـب
أرضنا للنهى خزانة علــــم ∴ وهى حقل للعالمين خصيـب
علمونا أن الحياة جهـــــاد ∴ ومجال الجهاد فيها رحيـــب
علمونا أن الهنا من هنــا ∴ الغيـر منا صحيحـة مكتـوب
لا تقولوا الأديـان فينا لا من ∴ أن تقولوا فقولكم مكــــذوب
قابلوا عصرنا بظلم عصـور ∴ سادها الدين ثم بعد أجيبـــوا
جـ ٢٢٩/٢٢٣/٣.

هو الكل فى كل معيدا ومبديـا ∴ وما نحن إلا فيه من صور الفنا
وليس فناء ما نـراه وإنمـا ∴ هو العود للأولى هو البعث للأولـى
قضوا فحيينا وانقضينا بعودنا ∴ إليهم وغير الكل ليس لـه البقا
جـ ٢٦٨/١.

(٢) زعم المنجم والطبيب كلاهما ∴ أن لا معاد فقلت ذاك إليكمـــا
إن صح قولكما فلست بخاسـر ∴ أو صح قولى فالوبال عليكمـا
جـ ٢٩٠/١.

والرغبة فى الخلود رغبة إنسانية والبقاء بعـد المـوت بـل والاتحاد بالعالم الفسيح وليس فى القبر الضـيق[١]. ولمـاذا الخلود فى السماء وترك الأرض، والفرح فى السماء والحزن فى الأرض. والدين هو العدل على الأرض قبل العدل فـى السماء.

ليس الدين عقائد رجال الدين بل علاقة بين الإنسـان وربه[٢]. وقد تحول الدين إلى صنعة ورياء[٣]. لـيس الـدين

---

(١) ادفنونى فى القبة الزرقـاء ∴ إن قدرتم فذاك أخص رجـــــائى
لا بقبر فى الأرض لا كان قبر ∴ ضيق الثقب ضيـق الأرجـــــاء
أودعونى المنطاد ينقل جسمى ∴ فى فسيح الخلا وصافى الهـــواء
ولأنل فى الممات ما لم أنلـه ∴ فى حياتى من بعد طول العنـــاء
سعة فى البقاء ولوبت فيهـا ∴ آكل وحش الفلا وطير السمـــاء
جـ ٣٣٩/١.
قسم الناس بين خلق يجازى ∴ ثم قوم بعد ذاك مجـونـــــا
بين خلق نعد فيها المعافى ∴ وتعـد المألوم والمسكينـــا
هل دريتم بما جنيتم تظلـو ∴ مون أنتم وأنتم الظالمونـــا
جـ ١٣٤/٣.
(٢) لذلك فالشاعر الأديب نقولا أفندى رزق الله:
إنما الدين موعد واتفاق ∴ بين هذا الورى ورب البريـة
جـ ٧٧٢/١.
(٣) أرائيك فليغفر لى الله زلتى ∴ بذاك ودين العالميـن ريـاء

مجرد صوم أو صلاة إنما هو ترك الشر وتنقية الصدر مـن الغل والحسد[1]. فأهم شئ ليس هو عقائد خلود الـنفس بـل صفاء النفس وسلامة الإدراك[2]. الدين هو الـدين الطبيعـى الفطرى وهو أساس دين الوحى. هو دين يقوم علـى فعـل الخير والإحساس بالجمال[3].

جـ ٢١٤/١.

(١) ما الخير صوم يذوب الصائمون له ∴ ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وإنما هو ترك الشر مطرحـ ـ ـ ـا ∴ ونفضك الصدر من غل ومن حسد
ما دامـ ـ ـت الوحش والأنعام خائفة ∴ خرسا فما صح أمر النسك للأسـ د
جـ ١٢٩/٣، جـ ٢٥٥/١.

(٢) وقد زعموا هذه النفوس بواقيـا ∴ تشكل فى أجسامها وتهـ ـ ـ ـذب
ولو كان يبقى الحس فى شخص ميـت ∴ لآليت أن الموت فى الفم أعـذب
جـ ٢٥٥/١.

(٣) دع من محمد فى سدى قرآنه ∴ ما قد نحاه للحمة الغايـ ـ ـ ـات
إنى وان أك قد كفرت بدينـ ـ ـه ∴ هل أكفرن بمحكم الآيـ ـ ـ ـ ـات
أو ما حوت فى ناصع الألفاظ من ∴ حكم روادع للهوى وعظـ ـ ـ ـات
وشرائع لو أنهم عقلوا بهـ ـ ـا ∴ ما قيدوا العمران بالعـ ـ ـ ـادات
نعم المدبر والحكيم وأنـ ـ ـه ∴ رب الفصاحة مصطفى الكلمـ ـات
رجل الحجا رجل السياسة والدها ∴ بطل حليف النصر فى الغـ ـارات
ببلاغة القرآن قد خلب النهـ ـى ∴ وبسيفه أنحى على الهامـ ـ ـات
من دونه الأبطال فى كل الورى ∴ من سابق أو لاحـ ـ ـ ـق أو آت

والانتقال من الشرك إلى التوحيـد، ومـن التجسـيم والتشبيه إلى التنزيه انتقال طبيعى بفضل العقـل الإنسـانى. وهو ما قام به الوحى وساعد عليه(١). ويعجب الشميل بالمنار ورشيد رضا والأستاذ الإمام محمد عبده على عكس سـلامة موسى الذى كان يمقته(٢).

والدين ليس هو الحلال والحرام. وقد ينشأ منه الضرر أكثر من المنفعة. الدين هو يقظة الضمير وحب الخير للناس بلا تمييز. وهو الدين الواحد الذى يصاحبه كل الأنبياء. وهو تحقيق العدل بين الناس ورفض الخرافة والسـحر والعنقـاء والغول(٣). ويستشهد بأبى العلاء على الإيمان الباطنى القـائم

جـ ٢١٢/٣.

(١) أربا واحداً أم ألـف رب ∴ أدين إذا تقسمـ ـ ـت الأمـ ـ ـ ـور
تركت اللات والعزى جميعـاً ∴ كذلك يفعل الرجـ ـ ـ ـل البصيـ ـر

جـ ٨٨/١.

(٢) ولست أبالى أن يقال محمد ∴ أبل أو اكتظت عليـ ـ ـه المآتـ ـم
ولكن دينا قد أردت إصلاحـه ∴ أحاذر أن تقضى عليه العمائـ ـ ـم

جـ ٢٤٣/١.

(٣) والدين فى الدنيا أنواع ملخصها ∴ فيه الورى بين تحريم وتحليـل
وحبذا الدين فى دنياك لو سلمـت ∴ من ضره أو أتى من غير تثقيل
وأحسن الدين ما سن الضمير لنـا ∴ من آية الحـق لا من أى تنزيل

على الخوف من الله وفعل الخير[1]، ورفض النفاق وقول ما لا يفعل.

والدين أحد مصادر القهر كما وضع الكـواكبى ذلـك الاحتمال فى "طبائع الاستبداد"[2]. والعقل أساس الدين قبل أن

تجرى به الخير لا فرق العباد ولا ∴ فرق البلاد ولا فرق الأقابيـ ـل
وحبك الناس حب النفس جامعـة ∴ فاعمل به كلفاً من غير تفضيـ ـل
هذا الذى قد أراد الله من قـ ـدم ∴ وهو الذى صح عن عيسى بإنجيل
جـ ١١٨/٣.
إذ تجعل الجن والأمـلاك قاطبة ∴ والسحر فى الكون العنقاء والغول
جـ ١١٩/٣.

(١) ومن يطهر بخوف الله مهجته ∴ فذاك إنسان قوم يشبـه الملكـ ـا
عليك بفعل الخير لو لم يكـن له ∴ من الفضل إلا حسنة فى المسامع
لقد جاء قوم يدعـ ـ ـون فضيلة ∴ وكلهم يبغى لهجته نفعـ ـ ـ ـ ـاً
جـ ١٢٦/٣.
رويدك قد غـ ررت وأنت حر ∴ بصاحب حياة يعظ النسـ ـ ـ ـاء
يحرم فيكم الصهباء صبحـ ـاً ∴ ويشربها على عمد مسـ ـ ـ ـ ـاء
يقول لكم عذرت بلا كسـ ـاء ∴ وفى لذاتها هن الكسـ ـ ـ ـ ـ ـاء
إذا فعل الفتى ما عنـه ينهى ∴ فمن جهتين لا جهة أسـ ـ ـ ـاء
جـ ١٢٧/٣.

(٢) قالوا تمس الدين فى بلد ∴ كل له فيه غـ ـ ـ ـ ـدا عبـ ـ ـدا
جـ ٦٣/٣-٤٤.

يتحول الدين إلى أساس للسـلطة[1]. وآفـة الـدين الفرقـة والصراع بين الأديان[2].

جوهر الأديان واحد. فلم التفرقة بينها؟ القصـد منهـا إصلاح العمران والإخاء الإنسانى. وهى كسائر المخترعات بين أيدى البشر، وسيلة للكسب. الأمة رؤساء الملة ورجـال الدين. وهو حال النصرانية فى العصور الوسطى. والإسلام أيضاً فى تاريخه لم يسلم مما اقترفته أيدى رجال الـدين[3].

---

(١) كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً فى صبحه والمساء إنما هذه المذاهب أسباب بجذب الدنيا إلى الرؤساء جـ١٣٠/٣.

(٢) بتنا وباتوا مثلما شاء ظلمهم ∴ فريقين سادات قسـاة وأعبـــدا
وخافوا اتحادا بيننا فتوسلـــوا ∴ بدينين للتمزيق عيس وأحمـــــدا
جـ ٢٤٣/١.

(٣) لو تجرد الإنسان مما غرس فيه من بواعث التفريق بعلة الأديان لما أتى منكراً بحق أخيه فى الإسلام. على أن الأديان تنهى عن المنكر. وهـى كسائر الشرائع التى يقصد منها إصلاح العمران تعلـم العطـف علـى الإنسان ولكن الأديان كسائر مخترعات البشر تتحول من النفع العام حتى تصير وسائل للكسب فى أيدى أولئك الذين اتخذوها تجارة لجذب الـدنيا ولو بالقضاء على الإنسان. رؤساء الأديان من كل ديـن وملـة علمـوا الناس حتى اليوم غير ما تأمرهم به الأديان. وكم قاموا يبيعـون ديـنهم بدانق، وفرطوا بمال الأيتام. وكم خدموا به أغراض عتاة حكامهم ليقتسموا معهم الدنيا ولو داسوا الدين بالأقدام.

الدين الحق يمنع الجهل ويؤكد التناصر بين بنى الإنسان. بل إن الحيوانات لا تستطيع أن تعيش إلا فـى جماعـة. وقـام المصلحون لتصحيح ما أفسده رجال الدين. ولا فـرق بـين

قامت النصرانية فى العصور الوسطى بفظائع تقشعر لها الأبدان حاشـى للإنجيل أن يكون الآمر بها. وما قام به أولئـك الـذين هـزأوا بالـدين ليسحقوا به الإنسان بالاتفاق مع الحكام الظلام. ولو كانـت النصـرانية تأمر بهذه الفظائع لما رأيناها فى الممالك التى ارتقـت بـالعلم شـديدة العطف على الإنسان. إلا التى لا يزال الجهل مخيمـا والتـى لا يـزال اليهود يذبحون فيها على مذبح الجهل ذبح الأغنام مما يجعل الذنب كـل الذنب على أولئك الرؤساء.

الإسلام دين اجتماعى ينهى عن كل شر، ولا يقاتل إلا الذين يقاتلونـه، ولا يعتدى على الإنسان. ويأمر بالذود عن المستأمنين الآمنين فى ظله. وحاشا أن تامر بغير ذلك شريعة القرآن. فالقرآن برئ من الفظائع التى ارتكبت وترتكب كل يوم بعلة الدين فى مملكة بنى عثمان.

فيا مقلنسى الجهل ومعممى الضلال أين رأيتم فى أديانكم ما يسمح لكم أن تزرعوا فى رؤوس أتباعكم الجاهلين التفريق بـين النـاس إلـى حـد التباغض والتقاتل حتى قامت قيامتهم يقتلون بعضهم تقتيلاً فـى الـوطن الواحد، يعتدون على الآمنين لخلاف لا علاقة له بالـدين. لـو قامـت الإنسانية فى كل الدنيا ونسرت الحكم رؤساء الأديان الذين هم وحـدهم المسؤولون عن كل الفظائع التى ارتكبت ولا تزال ترتكب باسـم الـدين نسرة نسرة لما وقت حق الانتقام منهم لما جنوه حتى اليوم على الإنسان. جـ ١/٢٢٠-٢٢١.

المصلح الاجتماعى والمصلح الإلهى. دين الإنسان الحق هو العلم. الدين الحق هو العلم الصحيح[1]. وهو نفـس موقـف أوجست كومت[2].

جـ - الوطن: والدين والوطن لا يجتمعـان. فالـدين للآخرة والوطن للدنيا. ومن ثم تأتى ضرورة الفصل بينهما. الأديان متعددة والوطن واحد. الدين ناشئ من الوهم والوطن واقع. ومن يجمع الدين والدنيا كمن يريد أن ينكح الثريا[3].

---

(١) الدين الحق جـ ٣١٨/١-٣٢٠.

(٢) "فدين الإنسان الحق هو العلم. ومزيته على سائر الأديان أنه نظيرها يعلم الإنسان ما تعلمه الأديان، ويفوقها فى أنه لا يجوز عليه ما يجوز عليهـا من تحكم الإنسان بها فى الإنسان ولا تقيده نظيرها بزمـان أو مكـان. فالدين الحق هو العلم الصحيح" جـ ٣٢٠/١.

(٣) لا يصلح الإنسان مجتمعاً ∴ مادام فيه الدين والوطـــــــن

جـ ٢٢١/٢ جـ ٢٩٦/١-٢٩٩

ويؤيد ذلك شعر المتنبى:

أيها المنكح الثريـا سهيـلا ∴ عمـرك الله كيـف يلتقيـــان

جـ ٦٣/٢.

لا يصلح الإنسان مجتمعـاً ∴ مادام فيه الديــــــن والوطن

ولم يزل من علمته خطـل ∴ يضيع فيــه العقل والزمـــن

محلقاً فى الغيب مختيـلا ∴ كأنما الغيب له عطـــــــن

ويهمل الأرض وما كنـزت ∴ وأن الأرض له سكـــــن

وبالرغم من أن الشميل لبنانى الأصل إلا أنه مصـرى المقام والهوى. أشعاره فى مصر وأرضها عديدة. يؤلف فيها ويستشهد بأقوال شعراتها. مصر تتجـاذب اللـين والشـدة، الرحمة والعنف، بلد المتناقضات وأرض العجائب[(١)]. ويمكن نصرة المصريين فى المعمعـة. يقومـون ضـد الاحـتلال ويستشهدون[(٢)]. وأنشد الشميل فى مصر وطنه الثانى والشام

وعلمـه إن لم يكن علمــاً ∴ يرتاض فيـه العقـــل والبدن
يستخرج الأسرار ما خفيــت ∴ وتصدق العين بهــــا الأذن
وشرعه إن لم يكـن شرعـاً ∴ وسنة الكون لـه سنــــــن
يقتسـم الأعمال مشتركـاً ∴ لا واش فيه ولا وســــن
وليس فيـه مرهق نهـــم ∴ وليس فيه مرهـق يهـــن
موطنه العالم أجمعــــه ∴ ودينه السلام لا الفتـــــن
جـ٢٣٦/٣.

(١) مصر هل أنت غيرما هن وإن لنا ∴ شداداً وإن قسونا ركاكـا
ذلك خالق من صنع فرعون لما ∴ شاد أهرامها تنامى السكاكـا
جـ ١٣٢/١.

(٢) فى مصر قامت ثورة ∴ بين المقطـم والهــــــرم
من عهد عاد ما سمعنـا ∴ مثلها بين الأمـــــــــم
جاشت عليـه جيوشـه ∴ حتى إذا كادت تهــــــــم
لاقـت عنـى من هولـه ∴ كادت تشيب لهـا اللمــــم
وتساقط الأشـلاء واصط ∴ بغـت ميـاه النيـــــل دم

وطنه الأول[1]. حب الأوطان شئ طبيعى. ومقاومـة عـدو يعترف بفضل من يقاومه أفضل مـن إشـفاق يـأتى مـن الأهل[2]. للوطن تاريخ زاهر وماضى عريق مثـل بعلبـك وآثارها. والتقدم إن لم يكن إلى الأمام كما هو الحال قد يكون إلى الخلف كما هو الحال فى الشـرق[3]. والـوطن مهـبط

لك المياه وأيـن مـ ـ ـ ـن	∴ محمرها صـ ـافى الديـ ـ ـ ـ ـ ـ ـم =
= كست الطبيعة حلـ ـ ـة	∴ خضـ ـ ـ ـراء فاضـ ـ ـت بالذمـم
حرب ولكـن نارهـ ـ ـا	∴ بـ ـ ـرد لإيقـاظ الهمـ ـ ـ ـ ـ ـ ـم
وتنبهـت متن بعد طـول	∴ رقادهـا تلك الرمـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـم

جـ ١٣٥/١.

(١) ماذا جنيت وماذا جناه بنوك∴ أظلمتهم يا مصر أم ظلمـ ـ ـ ـ ـ ـوك

فبسمت للغرب الطموح وأهلـه∴	ومنحتهم فوق الذى منمـ ـ ـ ـ ـ ـ ـوك
وعبست فى وجه الشام دائـ ـأ ∴	قطر الشـام وإن عبسـت أخـ ـول

جـ ٢٤٦/١.

(٢) فيا وطنى ما خاننى فيك خائن∴	من الحب أو أنى رضيت به نـ ـدا
أريدك فى عـ ـز ولكنـ ـى أرى ∴	على غيـ ـر ما أرضى أرى الفرقد ندا
فإن جرت فى حكمى فما أنا جائر∴	فمـ ـا أنا إلا باحث لم يجد بـ ـ ـدا

جـ ١ ص١٩٥/جـ ٢٣/٢.

(٣) المرء يسعى أن يسير إلى الأمام	∴ وليس يحمد أن يسير القهقرى
أما أنا لمـ ـا رأيـت بعلبكـ ـ ـ ـ ـا	∴ فوددت لو أنى أسير إلى الورا

جـ ١٣٩/٢.

العلم[1].

وقد كانت الأمة ناهضة قبل انحطاطها وتقدم الغربيين. وقد تخلفت الأمة الآن وأصبحت مطمع كـل طـامع. لـذلك استنهض محمد إبراهيم العرب واضـعاً السـوريين بالهمـة والإقدام[2].

د- الإنسان: ويعارض الشـميل المعـرى فـى نفـى مسئولية الإنسان ووضعها فى الآباء والأجداد[3]. وهو ملتون الشرق وأحد رواد الشعر فيه[4].

---

(١) حييت يا وطنا تصبو القلوب إلى ∴ أرجائـه وبه الأرواح تغتبط

شمس المعارف فى علياه جامعـــة ∴ أطرافه وهى فيما بينها وسط

ففى ذرى الأرز حبـــل من أشعتها ∴ يلقى وحبل على الأهرام ينبسط

جـ ٧٠/٣.

(٢) جـ ٢٣٩/٢٣٥/١ جـ ١٢٠/٢.

(٣) إذ يعارض المعرى فى قوله:

هذا ما جناه أبى علـــــــــى ∴ وما جنيـت على أحــــــد

بقوله: خلوا ارتضيت بما جنـــاه ∴ أبى على وما انفـــــــرد

لم أشـك إلا دهرنـــــــــــــا ∴ وبذاك تعـزيـة الـــولـــد

لكن جنيـت أنـا علـــــــــى ∴ وما جنيـــت علـى أحـــد

جـ ١٠/١-١٦٣ جـ ١٤/٣.

(٤) يذكر شعراء آخرين يقرؤهم لعلاج الأرق مثل حافظ وشوقى وأبو تمـام.
جـ ٢٤٢/١-٢٤٧.

وشواغل الإنسان كثيرة موزعة بين المال والفكـر، بـين الدنيا والآخرة[١]. ويعبر الشعر عن التجارب الخلقية مثل الهجاء والمديح والأسى والصبا. والشيب فى النفس وليس فى البـدن[٢]. والحكيم لابد له من قوة مثل سيف الله المسلول وهو مـا يجـافى دعوة الدين إلى المحبة والسلام. وقد يكون السيف مجازاً يعنـى قوة الحكمة ومضاء الحق [٣].

وإغاثة اللهفان وإبراء المريض وإطعام الجائع من طبـائع الأمور. والتقرب إلى الله لا يتم إلا عن طريق خدمة النـاس[٤]. وقد ينتحر الغنى بسبب البطنة والفقير بسبب الجوع[٥]. والمجاملة أحياناً خير من المخاصمة العقيمة[٦]. وقد تؤدى زيادة النحس إلى

---

(١) ما لى أراك حزيناً أيها القلم ∴ هل مات قومك يا مسكين كلهـ ـم
ماتوا ويااليتنى ما عشت بعدهـم ∴ أم ترانى وحولى كلهـ ـ ـ ـم رمم
جـ ٢١٣/١.

(٢) جـ٣/٧٢-٧٨/٧٣.

(٣) لا يبرز الحكيم إلا وهو فى يده ∴ مسلول سيف بأمر الله مسلـ ـول
جـ١١٧/٣.

(٤) ومن يك ذا فضل ويبخل لفضله ∴ على قومه يستغن عنه ويذمـ ـم
جـ ١٦٠/١.

(٥) والموت أطيب من حياة مـرة ∴ تقضـى لياليها كقضـم الجلمـد
جـ ١٦٧/١.

(٦) ومن نكد الدنيا على الحريرى ∴ عدوا له ما من صداقتـه بـ ـ ـد
جـ ٢٠٦/١.

تجسيم الوهم[١]. والإنسان يرفع صوته إذا كذب ويخفض صـوته إذا صدق[٢]. والإنسان لا يقول إلا الحق[٣]. والعفـو مـن شـيم الكرام[٤].

والثورة ضد الظلم شئ طبيعى، وثورة العمـال ضـد الاستغلال منادين بالاشتراكية حق طبيعى حتى ولو خربـت الدنيا إن لم تتسم بالحكمة[٥]. الثورة ضرورة طبيعية إذا مـا

---

(١) وهمناك أن تعطى فلو لم تجد لنا ∴ لخلناك قد أعطيت من شدة الوهم
جـ ٢٠٨/١.

(٢) إذا قلت المحال رفعت صوتـى ∴ وإن قلت الصحيح أطلت همسى
(المعرى) جـ ٢٤٠/١.

(٣) قالت الضفدع قـــــــولاً ∴ فـــرستـــــه الحكمـــاء
فى فمى مـاء وهـــــــــــل ∴ ينطـق من فى فيه مـــــاء؟
جـ ٢٤٢/١.

(٤) حلمت أبا عباس حلمى أننـى ∴ رأيتك تعفو عن مشيك عن حلـم
فيا حبذا عفو أرى فيه يقظتـــى ∴ بحلمك حلماً والحقيقة فى حلمـى
جـ ٣٥/٢.

(٥) ماذا يهمنى إذا خربتـــا ∴ مادمت خربانـا أنا وأنـــت
منعم تبيت فـوق الريـــــش ∴ وذا أنا أبيـت فى الحشيـــش
إن لم يكن على الحصى فى الـبرد ∴ تحت الشتـاء وغطـائى جلـدى
جـ ١٥٧/١

نهب الأغنياء الفقراء وسيطر الأقوياء على الضعفاء[1]. ولا يعفو المذنب عن البرئ، ولا الظالم عن المظلوم. والقضاء يتحرك لقتل الأفراد ولكنه لا يتحرك لقتل الشعوب[2].

وقد يصبح الشعر غاية فى ذاته، أداة للحديث مع النفس، ومناجاة الروح حتى لا تصدأ النفس. وعذاب اليوم مثل سنة ولذة سنة مثل يوم. وعلاج مفاصل البدن أيسر من جلى صدأ الروح. والشعر صادق فى الهجاء، متكلف فى المديح. ولا يدرى الشاعر أحسن أم أصاب. الشعر مجرد خواطر فى النفس. وقد يشعر الإنسان أن فوق صدره جبل وتتسلط السوداء عليه. ويمكن ترجمة الشعر العربى دون أن يفقد شيئاً من جماله لأنه شعر الحقائق[3].

---

(١) إذا لم يكن غير الأسنة مركباً ∴ فلا يسع المضطر إلا ركوبها

جـ ٢٣٤/١.

(٢) قتل أمرأة فى غابة ∴ جريمة لا تغتفر

وقتل شعب آمن ∴ مسألة فيها نظر

جـ ٣١٠/١.

وفى صياغة أخرى:

طعن امرأ فى عمل ∴ جريمة لا تغتفر

جـ ٦٩/٢.

(٣) جـ ٢٣٢/١-٢٣٣/٢٤٤-٢٤٦/٢٥٤ جـ ٧٣/٢.

هـ - المجتمع. وإذا لم يتم تطبيق القانون فى المجتمع يلجأ الإنسان إلى الحيلة(١). وإن لم يوجد الخير فى الصـدق فلا محالة من الكذب(٢). والخير والشر مجردين ليسا من هذا العالم. ويتعلقان بالأوضاع الاجتماعية. والأخـلاق فطريـة مطبوعة، ومكتسبة مجهولة(٣). وحرية الطباعـة ضـرورية للمجتمع ولنهضة الشرق(٤). وهى ليسـت صـحافة الإثـارة والتحريض بل صحافة النقد الاجتماعى. وقضاء الله خير من قضاء البشر. الأول قضاء أبدى والثانى قضاء زمنى(٥).

ومع ذلك فللجهل عذر لا يفوت ذوى الفضـل. وبـين

---

(١) إن لم يكن عنـد حـظ ∴ فليكن عنـدك حيلـة
جـ ١/١٢٠.

(٢) والصدق إن الفك تحت العطب ∴ لا خير فيه فاعتصم بالكـذب
جـ ١/١٢٠/١٤٣.

(٣) والظلم من شيمة النفوس فإن تجـد ∴ ذا عفة فلعله لا يظلـم
جـ ١/١٤.

(٤) سبقتهـم إلى التنبيه طـرأ ∴ بعزم ثابت حر قـوى
وكم حرضتهـم تحريض عيسى ∴ ولكن ليس لى سيـف النبى
جـ ١/٣٣١-٣٣٧.

(٥) قضاء الله أيسـر ما لقينـا ∴ إذا كان القضاء كما منينـا
فذاك مجيئنا فى العمر يومـا ∴ وهذا كل يوم ما حيينـا
جـ ٢/٧٤.

الناس فروق فى التربية[1]. والاعتناء بالأطفال ضرورى. فهم رجال الغد[2].

والاستبداد يجعل الملك فى مهب الريح لا يستقر على حال. وواجب الحكومة عدم الاعتداء على الآمنين بل المحافظة على مصالح الناس. ويبدو استحالة الجمع بين النقيضين، الملكية والدستور، التسلط والحرية، أو حتى الإخاء الدينى. ودور الصحافة هو نشر الوعى بالحرية بين الناس وإصلاح الحال العثمانى. فالبطل هو بطل القلم لا بطل السيف. وقد قال نابليون أما فشته: لقد هزم القلم السيف[3]. وأنشد شعرا بعد ترشيحه لمجلس الأعيان. والمنصب قيد على حرية الإنسان. ومع ذلك يشكر المرشح له. وليس سبب الحروب عدم كفاية الأرض بل أطماع الإنسان فى الجاهلية الأولى[4].

ثالثا: الوافد العلمى والأدبى.

---

(١) جـ ١/١٧٣-١٧٤.

(٢) صبياننا فى القبح مثل شيوخنا ∴ وشيوخنا فى العقل كالصبيان
جـ ١/١٧٩.

(٣) جـ ٢/٩١-٩٢/١١٢/١٦٦/١٩٨.

(٤) جـ ١/٢٢٣.

الوافد الغربى هو العلم والأدب نظراً للعلاقة الوثيقـة بين العلم والمجتمع، بين الطبيعة والإنسـان، بـين الحقيقـة والجمال.

فى المجموعة الأولى يتقدم العلماء مثل أبقراط علـى الأخلاق. نموذج العالم الطبيب، صورة الشمول فى الماضى. فماضى العلم مثل حاضر العلم، ثم سبنسر أحد علماء نظرية التطور وتطبيقها فى العلـوم الإنسـانية خاصـة الاجتمـاع والأخلاق، ثم دارون وأرسطو وبروكا، لا فرق بين القـدماء والمحدثين فى العلم، ثم لمبروزو العالم الاجتماعى الإيطـالى ثم شاركو ونيوتن وبشنر وتوبينار وهوشك وأكاسـيز فـى الطبيعة وأنصار الفلسفة المادية فى علم النفس الذين يدرسون النفس باعتبارها وظيفة للعضو الحـى، ثـم بـال وديـوزن ودولونى أيضاً من أنصار فلسفة الحياة العضوية. ثـم يـأتى عشرات آخرين مثل وليم طومسـون ولامـارك وهكسـلى وهولباخ ويونج وهيكل من علماء الحياة، ومثل نيـوتن مـن علماء الطبيعة[1].

(١) أبقراط (١٥)، سبنسر (١٣)، اللـورد كرومـر (٩)، دارون، بروكـا، أرسطو، نابليون، الفيارى (٥)، لمبروزو (٤)، شاركو، كالفن، روزفلت، نيوتن، بشنر، توبينار، هوشك، أكاسيز (٣)، لوثر، قيصر روسيا، بـال،

ومع العلماء يأتى رجال السياسة. ويأتى فى المقدمـة اللورد كرومر الذى أثار المصريين بكتابه "مصر الحديثـة". ينقد فيه تأخر الشرقيين ويعيب عليهم انحطاطهم مقارنة بتقدم الغربيين، ثم الفييرى فى كتابه عن الطغيان والذى قيل عـن الكواكبى أنه اقتبس أفكاره فى "طبائع الاسـتبداد"، ونـابليون نموذج الفاتح المستنير الحديث، ابن الثورة الفرنسية، ثم كالفن والبروتستانتية باعتباره حركة حديثة، ثم ايتيفان الفوضـوى الذى عشق الحرية والذى حوكم فى الغرب ذاتـه، حضـارة الحرية والتقدم، ثم فولتير وروسو وسان يوسف، والإسكندر

ديوزن، اتيفان، بوريدان، دلونى، السير أوليفر ليـدج (٢)، ديموسـين، بسكال، تاسيت، فولتير، ولـيم طومسـون، اللـورد كـالفن، طـاليس، فيثاغورس، ليل، بطليموس، فيلا دلفـوس، هيـرورطس، أرشـميدس، شمبر، أرميروس، بسمارك، صابى، ملتون، كتوك، سـميث، دى كـاتر فاج، لامارك، أفلاطون، شكسبير، شفل، هكسلى، هويثلى، غاليلى، هدج، ويرودورس، سميراميس، بافيس، فولى،= =دافيس، شـوبنهور، كـانط، ديدرو، ليثرزيك، كوينكورد، كريتلوف، جلاسـجو، كواتلـث، انـدرال وعفرت، ملن ادوارد، هرتون ولفون، هولباخ، ماريليه، مركونى، لموان دنلوب، ورن، يونج، دريفوس، ماكنلى، جورى، سان يوسـف، كبلـر، بلس، لامارتين، أتوس، الاسـكندر، نيـرون، رو، أسـابيا، لانكسـتر، دلفيتش، هوجو، موسيه، روستان، ستيد، نيـوكم، غاريبالـدى، هيكـل، طومسون، كلمنت السكندرى.

وغاريبالدى وبسمارك بل ونيرون. ومن الأدبـاء ديموسـتن وتاسيت وهوميروس وملتون وشكسبير ولامارتن، وهـوجر وموسيه وروستمان. ومن الفلاسـفة بسـكال وفيثـاغورس وبطليموس وأرشميدس وأفلاطون وشوبنهور وكانط وديدرو وكلمنت السكندرى.

والحقيقة أن عرض هذا الوافد لم يكن لذاته بـل كـان مرآة يرى فيها الموروث التقدم العلمـى للغـرب، ويعكـس صورة التخاف العلمى للدولة العثمانية كما هو الحـال عنـد الطهطاوى عندما يرى الإسـكندرية فـى مـرآة مرسـيليا، والقاهرة منعكسة على باريس. فأرباح فرنسا فى معرضـها عام ١٨٨٩ تعكس خسائر مصر بسبب الحوادث العرابية فى ١٨٨٢ كما لاحظ نيمارك[١].

وفى المجموعة الثانية يتقدم أبقراط مما يدل على أهمية الطب كمصدر للفكر، ثم كامبل وألفييرى، العلم والسياسة، ثم روزفلت ولويس الرابع عشر. ويتـداخل العلمـاء والأدبـاء والسياسيون معاً فى بيئة ثقافية واحدة[٢].

---

(١) جـ٣/٥٨.

(٢) أبقراط (١٤)، كامبل، الفييرى، رزفلت، لويس الرابع عشر (٨)، كبلـر (٣)، بونابرت، أرسطو، روسـو، بـايرون، مكيـافيللى، مونتسـكيو،

وفى المجموعة الثالثة يتقـدم كـوخ الطبيـب علـى الإطلاق، ثم دارون ونيتشه ثم برغمن ثم هوجو، وروستان، ودى موسيه، ثم باستور وأرسطو وروسو. ويتداخل الأدبـاء والفلاسفة والعلماء والساسة فى وحدة حضارية واحدة[1].

والعلماء أبطال الإنسانية مثل نيوتن ودرويـن وجنّـر

الاسكندر (٢)، لويس السادس عشر، فـولتير، لامـارتن، دانزسـكوت، إتيفان، سان يوسف، نيوتن، سقراط، شاؤول، تيـودوروس، فرنسـيس يوسف الحكيم، هوارد باس، بوريدان، دارون، رسل هيكل، برنـاردى، فاليليو، لورد هرفى، نيتشه (١).

(١) كوخ (٣٧)، دارون، نيتشه (٦)، برغمن (٥)، هوجـو، روسـتان، دى موسيه، برتلينن، نابليون (٤)، أرسـطو، روسـو، هيكـل، برنـاردى، برجسون (٣). جنر، وستفال، أبقراط، نابليون، ستروس، كروفر، اهرنج غوتمن (٢). بتر، ديموستين، طاسيت، بسـكال، فـولتير، روشـياس، أوطوفولس، هبرا، سغم وينبرجر، كورزويل، جرهـرد، أدلـر، فـون دورينج، انفارس، نيمارك، لويس الرابع عشر، لويس السـادس عشـر، بشنر، سبنسر، كوندرات، تلتوف، مـاركونى، كولمبـوس، رنبـاكوس، برنينج، هنوخ، أبولد، لنين، كورنيل، واستوشـين، نـودرين، فيرشـو، روتنبرج، أولهوزن، فريدركس هينى، رشيه، هريكير، بيـك، بـرتين، ديولافوا، فرنيه، سانشوتولدو، بورلى، كارنو، بسمارك، كورثل، كوهلر، برولين، أدربيد، راسيه، أتيلا، شارل لاتورنو، باس، تيرنار، شكسـبير، كنيز، يوليوس قيصر، رسل، كلود برنار، ماك آدم، ستفنسون، أفلاطون، توماس مور، فنلون، جوتنبرج (١).

وباستور[1]. الألمان تجار علم أكثر منهم علماء على عكس الفرنسيين والإنجليز والطليان الذين أنجبوا مثل لامارك مكتشف نظام الأحياء الكبرى الطبيعى وأبو دروين وباستور مكتشف الأحياء الدنيا وصاحب مذهب التعقيم والاختمار. ويا ليت الأمة الألمانية اقتصرت فى العلم فى الغاية الكبرى منه وهو خير المجتمع كما قصد جنّر الإنجليزى وباستور الفرنسى، وماركونى الطليانى، واستثمرته كما فعل كوخها وأهرلنخيها. برغصون (برجسون) يعالج العلوم متأثراً بالموهوم بالرغم من أهمية نظريته فى الإرادة الحرة، فى دائرة الراجح من موروث ومخبور. وزميله الفيلسوف ريشيه من أعضاء الغائية. وذلك كله من آثر سطوة الفلسفة على العلم، مع أن العكس هو الصحيح، سيطرة العلم على الفلسفة. وقد أوضح كلود برنار التضاد بين الفلسفة والعلم كما وضح فى الطب التجريبى. كما أن فلسفة أرسطو أضغاث أحلام. العلماء والمخترعون هم الذين ساهموا فى تقدم البشرية مثل ماك آدم وستفنسون أكثر من أفلاطون فى الجمهورية وفلاسفة دائرة المعارف. وهو ما أقره نابليون فى حكمه على

---

(١) جـ١٤/٣.

روسو ومور وفنلون وآرائهم الخيالية. فأميل روسو لا وجود له إلا فى خياله[1].

وأبقراط هو نموذج الشميل عند اليونـان فهـو أبـو الأطباء. فقد قارن فى كتاب "الأهوية والمياه والمساكن" بـين أهل آسيا الأقل نجدة فى الحروب من أهل أوربا الأعظم نجدة لأن الملوك تحكم آسيا وكان الناس رعية لهم وعبيداً لا يهمهم التمرين على السلاح بل الهروب من الجندية لأن الخطر غير موزع على الناس بالسـواء[2]. وعليـه أن يتـوخى منفعـة مريضه. فرد الأمراض إلى نظام الطبيعة. وللطبيعة أثر على أخلاق الشعوب كما لاحظ أبقراط أبو الطب. فكل ما ينبـت فى آسيا أقوم خلقاً لاعتدال فصولها ولأثرها على لون البشرة ويشاركه فى ذلك المشرح صابى. وقد رفض علماء آخرون هذا الرأى الذى يعتمد على الاكتساب وقـالوا بالخصـائص الوراثية[3]. ويذكر أبقراط جيلاً مـن البشـر المكروسـفال

---

(١) جـ٣/١٨٤/١٨٦ جـ٣/٢٣٢/٢٣٤-٢٣٥.

(٢) جـ ـ ـ ـ١/٢٧-٢٨/٣٠-٣١/٣٣/٤٨-٤٩/٥٢-٥٥/١٢٣/١٣٩/١٩٥-١٩٦/٢١١.

(٣) وقد رفض كنوك نقلاً عن سـميث ودى كاترفـاج هـذا الـرأى ٢١٤-٢١٥/جـ٢/٢٤ جـ٣/١٠٦.

أصحاب الرؤوس المتطاولة بعـد تشـويه رؤوس الأطفـال وتشديد الصقالية ثدى البنات. وكما يتم تشويه الأجسـام يـتم تشوية الأخلاق.

وقد جمع أبوقراط بين الأسباب الطبيعـة والأسـباب المادية المؤثرة فى البشر ولم يكتف بالأسباب المادية فقط كما فعل ابن خلدون. لكل شئ سبب طبيعى، وبدون سبب طبيعى لا يكون شئ. الاجتماع الميدانى جسم حى تتعـاون أجـزاؤه عند أبوقراط. وهو مشابه لمبدأ أخلاق الإنسان سـواء كـان أرسطو ونيوتن أو إنسان متوحش. ولا يرى سبنسـر هـذا الكمال فى حياة الاجتماع الفزيولوجية لأنه فى الحيوان جهازاً عصبياً هو مركز الأعمال العقلية. ولا يوجد فى العمران ما يشبه ذلك. ويرفض هسكلى تشـبيه الاجتماعـات بالأحيـاء لاستخراج القواعد السياسية لأن التاريخ الطبيعى لا يدل على السياسة الاستبدادية. أما سبنسر فيرى أن التاريخ الطبيعـى يدل على السياسة الحرة. عند هكسلى يؤدى تمثيـل المسـح الاجتماعى بالحى إلى حصر الحكومة فى مركز معين. فـى حين أن عند سبنسر الأعضاء ظاهرة وباطنة، الظاهرة تـدل على القوة أما الباطنة فلا.

تدخل الحكومة ضرورى عند سبنسر وهـو موجـب وسالب، الموجب الإكراه على فعل والسالب الـردع عنـه. ويضيف دارون أسباب أخـرى مثـل الانتخـاب الطبيعـى والجنسى والقوت والأمراض. وعند هويتلى أهم الأفعال التى تقوم بها حياة المملكة تتم عـن طريـق أنـاس مـدفوعين بمصلحتهم الخاصة. وعند سبنسر من الخطأ تصور ألا يوجد دافع آخر غيـر المنفعـة الذاتيـة. فالمحبـة مـع المنفعـة ضروريان. ووظيفة الدماغ عنده التعـديل بـين المصـالح المختلفة الطبيعية والعقلية والأدبيـة والاجتماعيـة. ويزيـد آخرون على طبيعة الدفاع الفكر والروية. اسـتوفى سبنسـر الميل الغريزى من اليد القوية فى ارتقاء الأمم وأغفـل أمـر الروية المجتمعة فى الدفاع. ورو صاحب اكتشـاف مصـل الدفتريا. والأطبـاء المعاصـرون أحفـاد أبقـراط وربمـا فيثاغورس. وقد كان فضل العرب ترجمة كل مؤلفاته أبقراط إلى العربية وهو ما حفظه للعالم ونقله الغربيون عنهم[1].

وكوخ هو نموذج العالم، وهـو عـالم البكتريولوجيـا الألمانى والطبيب الذى حاول اكتشاف أسباب مرض السـل

---

(١) جـ ٢٣١/١ جـ ٧٤/٤٤/٢، ١٦٩-١٧٠.

بعد أن اكتشفه باشلاس. وقد جمع المؤتمر الطبى فى بـرلين مئات الأطباء صاحبهم الشميل مثل، روشياس. وحضر كثير منهم فى مصر على صلة بأوروبا وبعلمها ونهضتها تتخذها نموذجاً لها. وأخبار العلم تثير الانتبـاه أكثـر مـن أخبـار السياسة. واكتشافات كوخ غطت علـى منـاورات كبريفـى وكرسبى السياسية بل وبانتصارات بسمارك العسكرية. وقـد استدعته الآستانة للاستفادة من علمه. وقـد جـرب هنـوخ استعمال كوخ فى الأطفال. وحضر من الصحفيين النمسويين أرطوفوكس الذى كان يعرف مصر وكذلك الأطباء مثل سغم وينبرجر الذى تعرف عليه الشميل فى عيادة الدكتور هيـرا. كما تعرف على كوندرات وتلتوف. وعرف سبل العلاج مثل حقن براواس ودواء فيرشو ومناقشـات جرهـر وتجـارب برغمن أحد مساعدى كـوخ، والجـراح الشـهير بـرتليين وصديقه ويستفال[1].

وحدث خلاف فى الآراء بين الأطباء مثل ليتن الـذى رأى أن الأنسجة المتدرنة كلما كانت أكثر كـان رد الفعـل أشد. كما عارض آخرون آراء كوخ مثل تيبيـرج. وتـردد

---

(١) الرحلة الثالثة إلى أوربا، مراسلات الشفاء جـ٣/٢٥-٤٨.

كوهلر فى قبول نتائجه. وتردد كورنيل فى قبول تشخيصه. كما دخل فى النقاش فرنويل وريشيه وهريكور، وبيك، وبرتين. ويلخص الشميل محاضرة واستون شين عن تشريح الأنسجة الدرنية لفائدتها. كما استمع إلى محاضرة ويلاخوا عن الهواء الأصفر. وتعرف على ستروس البكتريولوجى، والمعملى سانشتولد والمكسيكى. وينقد الشميل الأوضاع الطبية فى مصر كما ينقدها الأطباء والأجانب مثل الدكتور فرخوا الألمانى أمام الجمعية الطبية المصرية[1].

ويرى سبنسر أن أهل الشرائع العوائد والمعاملات والمعايش تحصل للناس بالتربية والمحاكاة أكثر مما تحصل بقوة الحاكم[2]. وأن الضرر الذى يلحق بالاجتماع من نزع شرائعه القديمة قبل أحكام شرائعه الجديدة ليس بأقل من الحيوان الذى يعيش بين اليابس والعامر. والجسم الاجتماعى مصطلح وضعه سبنسر بالرغم من استعمال الشميل له فى مقدمته الأولى بشنر عام ١٨٨٤. وتشبيه العمران بالجسم الحى معروف عند القدماء كأفلاطون وأرسطو وفلاسفة

(١) جـ٣/٦٠.

(٢) جـ١/٤٦/٤١/٢٤ جـ٣/١١٤.

القرن الثامن عشر مثل روسو (وشكسبير!). ولا فرق بين سبنسر وبين سنن الاجتماع وسنن الحياة، وكذلك الأمر عند شفل الألمانى[1]. فعند سبنسر أن القوى الكبرى فى الحيوان، الغاذية والمدبرة والموزعة. وهى فى الاجتماع تشبه الصناعة والحكومة والتجارة. وجعل اسبينوزا المحبة العاقلة بين الحيوانات المدركة بسبب اللذة الحاصلة للحيوانات من مشاهدة صورها فى أمثالها. ويرى دارون أن سببها المنفعة.

وقد سبق ابن خلدون دارون ولامارك فى القول بأثر الأسباب الطبيعية على السلوك البشرى[2]. ونظرية دارون فى القرود الأولى بها أن تظل مدفونة فى الكتب عند المحافظين. وهو أشبه بلوحة تيرنار رجوع عواص من جزيرة كاليبو. وتنازع البقاء عند دارون يجعل بين الكريات وهى حيوانات صغيرة تنازعاً شديدة طبقاً لمبادئ الموافقة

---

(١) مثل السير وليم طمسن وهو اللورد كالفن ورأيه فى جراثيم الأجسام الحية جـ ١/١١-١٢، ومعارضة اللورد ريلى له وهبوط الأحياء على الأرض من السماء وهو رأى نيوتن ولوكيار بتساقط حوالى عشرين إلى أربعين مليوناً منها.

(٢) جـ ١/٣٣/٤٥/٤٦.

والمخالفة وهو ما يسمى بالانتخاب الطبيعى[1]. وقد نشر الشميل فلسفة النشوء والارتقاء لعرض مذهب دراون فأثار عاصفة شديدة حتى أصبح كمذهب كوبرنيقس فى الكون وجاليليو فى الأرض. كان دارون نموذج باحثة البادية فى دراساتها عن المرأة طبقاً للنظام الطبيعى. ويعجب الشميل بالدكتور باس المربى عندما نصحه بأن يكتم ردود أفعاله الغاضبة بعد مثيراتها لمدة أربع وعشرين ساعة حتى يمكن الحكم عليها عقلاً. وقد يؤمن الإنسان بمبادئ داردن ونيتشه ولكنهما غير قادرين على الإجابة على سؤال: ما الحقيقة؟ القوة قد تكون ضعفاً وهو ما حدث لنابليون.

ويعتمد الشميل فى السياسة على القول المنسوب إلى أرسطو المسمى بالبدائل السياسية. ويضرب المثل بدنلوب فى علم السياسة[2].

وفى البحث عن أصل الإنسان هناك مدرستان، طاليس

---

(١) جـ ١٥٢/٣٨/١ جـ ٣/٩٥-٩٦/٢١٧/٢٨٠.

(٢) وهى "العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم" جـ ٢٣/١.

وفيثاغورس[١]. ومن علماء الهيئة القدماء هيبرخوس. وتكثر أسماء العلماء الأوربيين فى موضوع المرأة والرجـل هـو يتساويان فى وصف الخصائص البيولوجية لكل منهمـا بمـا يؤكد قول الفلاسفة القدماء مثل أفلاطون وأرسـطو، ومـن المحدثين شوبنهور وديدور، أن المرأة أقل من الرجل ونماذج من النساء مثل سيراميس وكليوباترا وزنوبيا. ويتذكر عديـد من فلاسفة القانون الماديين مثـل هولبـاخ وشـركو وبـال ولمبروزو وماريلييه[٢]. ويذكر مذهب ديوزن فى التغذية فى موضوع الأذكار والإناث المشابه لمذهب محمد بن زكريـا الرازى[٣]. كما تذكر امتحانات (تجارب) درن ويونج علـى دعاميص الضفادع من أجل معرفة أثر الغذاء فـى الأذكـار والإناث. ويذكر دلونى أن المرأة أرقى من الرجـل وأكثـر قدرة على استعمال اليدين. ويلخص الشميل فى نشرة جامعة الزواج والعائلة كتاب العلامة الطبيعة شرل لاتورنـو مـن

---

(١) مثل كوينكود، كرنيلوف، ملاسرز، كواتلـث، انـدرال دغفـرت، ملـن ادوارد، بروكا، توبينار، دلـونى، هشـك، فـولى، دفـيس، بـافيس، ديودوروس، بشنر، ليثرزيك.

(٢) جـ ١٢٣/١-٢٤٣/١٢٤.

(٣) جـ ١٣٦/١-١٤٠.

مدرسة الأنثرولواوجيا أى علم الإنسان فى باريس[1].

ويذكر الشميل أسماء كثير من علماء عصره فى علوم الطبيعة والأحياء، مثل سقوط جراثيم الأحياء مـن السـماء. وعارض ليل الجيولوجى الانكليزى ذلك واعتبـر الظـواهر الطبيعية نتيجة عوامل طبيعية[2]. ووافقه شمير وأكاسيز.

وقد اكتشف كبلر نواميس حركة السيارات بعد خمـس عشر سنة من البحث حتى حرر عقله من قيود النقل، وكذلك فعل نيوتن باكتشافه قانون الجاذبية بعـد أن أعاقـت تعـاليم أرسطو وتقليدها تقدم العلم. وقد قدم للبشر علمـاء الانجليـز اكتشافات عديدة مثل نيوتن والجاذبية وداروين ومذهب النشوء والتحول والسير الفيرليـدج النفـق بـين السـماء والأرض لمخاطبة الأرواح[3]. ويؤيد برستيد وينوكم والسير اليفرليدج إمكانية مناجاة الأرواح قدم ذلك لأناس مشهورين مثل قيصر ونابليون وجان دارك. بل إن الشميل قرأ أسـابيا السـاحرة المشعوذة الشهيرة التى عرضها المقتطف فى كتابهـا شـفاء الغريب".

---

(١) جـ ١/٢٣٣ جـ ٣/٢٠٥ جـ ١/٩٢-١٠٤.

(٢) جـ ١/١٧/٣٦/١٥١/٢٨٧-٢٨٩.

(٣) جـ ١/٢٦٧/٢٤٣/٢٤٩/٢٦٧/٢٧٢-٢٨٤.

وكان هنتر يحلم بالخلود الجسمانى للجميع. ولم يستطع علماء آخرون مثل اللورد كـالفن وأغاسـيز النفـى البـات ولادارون بل انقاد لمبروزو إلى الخرافات مع أنه من أنصار الفلسفة المادية. والعلوم هى وسيلة التقـدم والعمـران منـذ اليونان حتى اليوم، فلسفة أرسطو وطب أبقـراط وكيميـاء هرمس وعلوم أرشميدس وسـاهم فـى ذلـك السـكندرى. والأساطير اليونانية مملوءة بذلك الطب الميثولوجى. وكـان هيكل يبحث عن "مونيرة" فى أعماق البوسفور يفسر بها نشأة الحياة. ويضرب المثل بماركونى ولموان فى صنع المـاس كنماذج من التكنولوجيا[١].

والعلم يحرر العقل من التقاليد كما حدث لكلير حتـى اكتشف قوانين حركة السيارات بعد خمسـة عشـر عامـاً. وكذلك كبلر حتى اكتشف حركة السيارات الاهليليجية. اعتبر أرسطو قديماً أن الكواكب كائنات كاملة حركاتهـا دائريـة. وعرف نيوتن قانون الجاذبية بتجده فى قوانين كبلر. فـالعلم تراكم من أرسطو حتى العصر الحديث. وقد يبدو العلم حلماً ولكنه حقيقة كما يقول جاليليو. وقد أقامت باريس سلسلة من

---

(١) جـ ١/١٥/١٣٤/٢٤٣/٢٧٢/٢٨٥/٢٩٣/٢٩٩-٣٠٣ جـ ٣/٢٣.

المعارض الدولية مثل معرض نابليون وكارنو لعرض ما وصلت إليه الإنسانية من تقدم علمى وصناعى[1].

وقد تكون هناك صلة عند البعض بين العلم والسياسة، بين البحث والحرب، بين الفلسفة المادية والقتال. كما وضح فى رسالة الشميل إلى هيكل أثناء الحرب عام ١٩١٥ عن احتمال وجود صلة بين الحرب وفلسفة نيتشه وبرنهاردى. فالصراع من أجل البقاء أساسه الحرب. وينفى رسل هذه العلاقة كما ينفيها الشميل وهيكل[2]. وبرناردى عنصرى يقصر التآخى الإنسانى على الأمة الواحدة، واعتبار الحرب فضيلة من فضائل الاجتماع[3]. الحرب لديه عمل عادل، نتيجة طبيعية للبيولوجيا. والحكومات لا تكره الناس على الإيمان عند بشنر وهو الفيلسوف المادى. وعند غاريبالدى لا يدرك العلم والأدب إلا بزوال العقائد والأديان[4].

كان لويس الرابع عشر كبيراً بوزرائه، ولويس السادس عشر صغيراً بوزرائه وكما يقص فولتير فى

---

(١) جـ٢/٣٨/٣٩-١٩١ جـ٣/٥٦.

(٢) جـ٢/١٧٢.

(٣) جـ٣/١٨٤/٢٣٧.

(٤) جـ١/٢٨٥.

تاريخه. وقد ازدهرت العلوم فى عصر لويس الرابع عشـر كما ازدهرت فى عصر الإسكندر الأكبر ومحمد الفاتح وكما كتب فولتير إلى لورد هـارفى. وكـان بونـابرت ومحمـد يسوقون الناس بالسيف كما تساق الأنعام، لا فرق بين نبـى وقائد عسكرى[١]. أراد نـابليون إرجـاع ملـك الرومـان وإمبراطوريتهم. وقد حكم على اتيفان الفوضـى بالإعـدام[٢] وكتب الفييرى "الحكومات الظالمة" فقد كان مولعاً بالحرية[٣]. وألف مسرحيات سياسية مثل "كليوباترا" و"شـاؤول" وبلـغ مجموعها اثنين وعشرين، بالإضافة إلى كتاباته السياسية التى بلغ فيها مستوى مكيافيلى ومونتسـكيو وروسـو. وأبقـراط سياسى أيضاً إذ لاحظ أن أهل أوربا تحكمهم شـرائعهم فـى حين أن أهل آسيا تحكمهم ملـوكهم. وتمتـد الإمبراطوريـة العثمانية شرقاً وغرباً. ويستطيع الطـب أن يحلـل الأنبيـاء والشخصيات السياسية الكبرى مثل موسى وعيسى ومحمـد والإسكندر ونابليون وتيمورلنك ونيرون.

---

(١) جـ٢/١٢/٢١٩ جـ٣/٦١.

(٢) جـ٢/٢٦/٣٨.

(٣) جـ٢/٣٧-٣٨/٤١-٤٢.

وينقد الشميل كامبل القائم بأعمال التجنيس الأمريكـى، بأن السورى ليس له الحق فى الجنسية الأمريكية وكأنـه لا يعيش فى القرن العشرين، رجوعاً إلى القـرون الوسـطى. فالسورى أسيوى وليس أوربياً فى حين أن الشريعة الأوربية أصلها سورى، والمسيحية نبيها سورى. وكيف تدعى أمريكا الديموقراطية وهى لا تساوى بين البشر؟ ولا فرق فى ذلـك بين كامبل وروزفلت[1]. ويثنى على بورلى طريـد الحريـة الذى وضع قانوناً لحريـة المطبوعـات[2]. وأرسـطو هـو صاحب الدائرة السياسية التى هى أساس الشرائع، كما تنسب لكسرى أنوشروان. فلا يهم القائل بل القول، ولا يهم المؤلف بل النص. مات المؤلف وعاش النص.

وعند الشميل نماذج غربية فلسفة أرسطو، وفصـاحة ديموستين، ورواية طاسيت، وعلم نيوتن، وخواطر بسـكال، وإسهاب فولتير، وإصابة روسو، فى تواضع جم، وأنه لـن يصل إلى هذه النماذج. فولتير نموذج الشـكاك المحـدثين. ويستشهد بحمار بيوريدان على الحرية التى تقوم على غياب

---

(١) جـ٢/١٢٣/١٢٨.

(٢) جـ٢/٥١.

البواعث[١]. وينقد حروب نابليون وجحافلـه فـى الغـرب، وكسرى فى الشرق، وهانيال فى الجنوب. فالحروب ليسـت خاصة بمعسكر دون آخر. وافتخر بها هوميروس فى شعره. ونابليون هو الذى احتل مصر ولكن أدركت مصـر بعـدها أهمية العلم. وقد أعجب الشميل بنقد رزفلت للقضـاة الـذين يتمسكون بسخافات فنية واصطلاحية تؤخر الأحكام. وسقراط هو الحكيم الباحث عن الحقيقة ومعانى الأشياء، لا فرق بـين سقراط وأبقراط. كلاهما نموذجان أبديان، يستعملان كاسمين مستعارين عبر العصور. كلاهما حكيم. واللاأدرية موقـف بين الوجود والعدم مثل حمـار بيوريـدان بـين حزمتـى الحشيش. وكيف لا يقوم فى الأمة مثل لامـارتين وولطـر سكوت[٢]. والناشئة السورية الآن تتغـذى بالأطعمـة التـى طبخها شكسبير وكيتس.

ولكل شعب شعره الذى يعبر عن وجدانه مثـل شـعر هوميروس عند اليونان وأشعار المصريين القـدماء. يغلـب على شعر اليونان الحماسة وعند المصـريين الخـوف مـن

---

(١) جـ ١/٣/٢٠٧/٢٢٣/٢٢٧/٣١٦ جـ ٣/١٧/٧٩ جـ ١/٢٠٧.

(٢) جـ ٢/٢٦/٤٥-٥٠ جـ ٣/٢١٦.

الحيوانات مثل التمساح، وعند البريطانيين الجد والعبـوس. كما يتضح فى شعر ملتـون. وعنـد العـرب والإيطـاليين والأسبان الألحان الشجة والغزل والتصابى[1]. وكان الحكـم على دريفوس لطمه على خد العالم بين مؤيد ومعـارض[2]. وقتل ماكنلى رئيس جمهورية الولايات المتحدة شغل النـاس أكثر من قتل شعب آمن. وحكـم القاضـى جـورى علـى الفوضوى ايتفان لمحاولته قتل اثنين من رجال الحفظ. ويشيد بكتاب الفييرى "الحكومات الظالمة" ويشيد بولعه بالحرية على عكس سان يوسف الذى رأى أن نـابليون سـيعيد للملـوك سلطتهم. والحكم على الطبيب لابورث فى فرنسا أثار غضب الأطباء. ويذكر من الشعراء هوجو الذى أعجب به الشـعراء العرب لثوريته وشاعريته فى آن واحد. ويـذكر شـعر دى موسيه وروستان وإمكانية ترجمته علـى عكـس صـعوبة ترجمة المتنبى وأبى تمام والمعرى لأن الشعر الغربى يطـل على الحقائق فى حين أن الشعر العربى يعبر عن المشاعر.

وأقدم الحضارات حضارة مصر عند مـانثون الـذى

---

(١) جـ ١/٢٩-٣٠.

(٢) جـــ ١/١٤٣-١٤٦/١٤٨-١٥٢/١٩٨/٢١٠-٢١٢/٢٤٣-٢٤٦/٢٥٤ جـ٣/١٢٩/٢٦٢.

أمره بطليموس فيلادلفوس بنقـل الكتـب المقدسـة لهيكـل اليوبوليس العظيم تاريخ مصر منذ أيامها الأولى فـى ثلاثـة مجلدات، وأيده هيرودوطوس[1]. وقد اعتمد اليونـان علـى حضارة الهند، مثل طاليس وأرشميدس وهيرخـوس. وقـد أحدث كتاب اللورد كرومر "مصر الحديثة" رد فعل عنيـف عند المصريين بسبب ما جاء فيه من أن العمران والقـرآن نقيضان لا يلتقيان. وعمم الحكم على مصر والدول الإسلامية جميعاً. وجعل القرآن العقبة الكؤود فـى سـبيل ارتقائهـا، والمسئول عن تقهقرها. وقد اندفع كرومر فى الحكـم ولـم ينظر إلى القرآن إلا من خلال المعادين له. وهو من أعـاظم رجال العصر[2]. اعتقد كرومر أن أحكام الإسلام ليس بهـا

---

(١) جـ ١٩/١-٢٠.

(٢) واللورد كرومر من أعاظم رجال العصر وأصـحاب العقـول الراقيـة، ولصوته دوى فى محافل العالم المتمدن. وهـو مـن نـادرة الرجـال السياسيين يقول ما يفتكر ولا يمارى. وهو فى حكمه لم يوارب بل قـال ما يعتقد أنه الحق الصراح إلا أن ذلك كله لا يوجب أن يكون قوله حقا، جـ ٦٠/١-٦١/٦٣/٦٩-٧٠. عندنا أدلة كثيرة أن اللـورد كرومـر لا يسمح باهتضام الحقوق إلى هذا الحد ويكون جـذلاً مسـروراً إذا كـان الناس يرفعون شكاويهم ولاشك أنه ينـيلهم حقهـم إذا كـانوا محقـين جـ ٢٠٨/١.

المرونة الكافية. والحقيقة أن الدين لا علاقة له بـالعمران لا من حيث رقيه أو تقهقره. لقد استطاع الإسلام تحويل العرب من مجموعة من البدو إلى صناع حضارة بفضل القرآن. ولا يتخلف فى ذلك القرآن عن الإنجيل، ولا محمد عن عيسـى. ومع ذلك فإن الحكم بأن شريعة القرآن لا توافق العمران حكم خاطئ. وفى الغرب كفر رجال الدين أيضاً جاليليو لأنه قـال إن
الأرض تدور. وعندهم أن يشوع أوقف الشمس، وثبت حركة الأرض، ولم يمس جوهر النصرانية بـأذى. ولـولا ثـورة مارتن لوثر والثورة الفرنسية لما نجح الغرب فـى القضـاء على سلطة رجال الدين. فالقرآن ليس مسئولاً عـن تقهقـر الأمة الإسلامية. كما أن الإنجيل لم يكن دافعاً عليها إنما كان ذلك بفضل لوثر. وهو نفس موقف محمد عبده فى الإعجاب به. كما يعد نـابليون كـذلك لدرجـة أن الـبعض اعتبـره من خوارق الطبيعة. وهو رجـل سـفاح ضـحى بـالثورة الفرنسية من أجل منفعته الخاصة.

وبالرغم من أن الغرب نموذج الحضارة العلمية إلا أن آسيا قديما كانت سابقة عليها. فقد سبقت الصين الغرب فـى

الطباعة عند جوتنبرج بل واكتشفت أمريكا قبل كولمبوس[1]. ويفسر ذلك طبيعياً عن طريق أثر الأنهار الجليدية فى نـوع الإنسان. فالإنسان الشرقى أقدم من الإنسـان الغربـى فـى التاريخ. إذ يمتد تاريخ الشرق إلى مائة وخمسين قرنـاً فـى حين لا يزيد عمر الإنسان الغربى عن سبعة أو ثمانية آلاف سنة. لذلك كانت بلاد الهند وإيران والكلدان مهد التمـدن وأم العلوم. ولا فضل لأحد فى ذلك. ولكن خمول الشرق ونشاط الغرب جعل الشرق يفقد ميزته، ميـزة الماضـى، ويتفـوق الغرب عليه لنشاطه وتحويله حداثته إلى تفوق. وفـى نفـس الوقت يصف انحطاط الشرق الأدبى والعقلى وتقدم الغرب[2]. وله ولع بالغرب وبسحر باريس، عاصمة اجتماعية، وثقافية وعلمية[3].

والخلاصة أن شبلى شميل ليس كما يقال عادة ممثـل التيار العلمى العلمانى الذى يقطع مع الدين والتراث وتابعـه

---

(١) جـ٣/٢٥١ جـ١/١٨-٢١.

(٢) جـ١/١٩٤-١٩٩.

(٣) باريس سيدة المدائن كلهـا ∴ قول يدين له العدو ويخضـع

ما زرتهـا زادت لعينك رونقـاً ∴ كالمسك ما كررته يتضـوع

جـ٣/٤٦.

فى ذلك فرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى بل كان للموروث الأولوية على الوافد بعد إصلاح الموروث[1].

البداية بمحبة الذات أى الأنا كما هو الحال فى الحضارة الغربية منذ ديكارت حتى هوسرل. ولا يعنى ذلك الأنانية كرذيلة بل البداية بالفرد وليس بالله أو السلطان. وتتضمن قيم الكبرياء والشرف وكل ما يؤكد على استقلال الأنا وحريته. فالكوجيتو عند الشميل عمل أخلاقى. والتحول من القول إلى الفعل هو أحد مسارات التحول من القدماء إلى المحدثين، من الموروث إلى الوافد[2].

ومنهج الشميل هو التحليل العقلى والبرهان المنطقى بالإضافة إلى التجارب العلمية التى من خلالها يظهر الواقع الاجتماعى. والقوة العضلية ليست حجة، والعقل أقوى منها[3]. ويتضمن العقل حرية الفكر والبحث والشجاعة فى

---

(١) جـ ١/٦-١٨.

(٢) "إن اليوم الذى ينصرف الإنسان فيه من تنميق الكلام إلى إتقان العمل هو اليوم الذى تتقوم فيه طباعة فتقل سخافاته، ويكثر جده، ويقل رياؤه، وينشط من الذل، ويرتقى ارتقاء حقيقياً، ويحق له حينئذ أن يعد نفسه إنساناً"، جـ ١/١.

(٣) أنا لست بخائف إذا انتصب الميزان لأنى أدفع الحجة بالحجة والبرهان

الإعلان عن الحق دون مداراة. وأكبر عدو للعقل هو الـوهم كما هو الحال عند اسبينوزا. لذلك يفرق الشميل بين سـلطان الوهم وسلطان الحقيقة[1]. وغاية العلـم والتقـدم وازدهـار المجتمعات ونهضة الشعوب. والطبيعة هى المعيـار الثـانى للحقوق، هذا الكتاب الأبدى المفتوح[2].

ويمتاز الشميل بالتواضع، وبأنه لم يبلغ شأن العلمـاء القدماء أو المحدثين[3]. ومع ذلك فالجديد أفضل من القـديم، والمحدثون أكثر علماً من القـدماء. والموضـوعات التـى يتطرق إليها الشميل موضوعات جديدة لم يألفها الناس مثـل الحياة وأصلها. فقد رسخ فى الثقافة الشعبية الخالق من عـدم

بالبرهان أم لا يجوز فى محكمة الله الريان ما يعد العدول عنـه اليـوم استبداداً فى محكمة الإنسان. فأنا لا أخاف من الوقوف فى محكمة العقل الأول جـ ١/١٦٣.

(١) "الإنسان لا يرى الحقيقة لأنه أعرق فى جهلها. وإذا رآهـا لا يريـد أن يعرفها لأنها تروعه. فيدور حولها ويروغ منها لأنه ألف التمويه فى كل شئ. وأنه ليفضل أن يكذب على نفسـه إذا عرفهـا مـن أن يقولهـا" جـ ١/٦٤ جـ ١/٤/-٦/٩.

(٢) كتاب الطبيعة هو أساس كل قياس صحيح أى أساس كل منطـق سـليم وبيان" جـ ١/٧٨.

(٣) جـ ١/٣-٤.

لأن الله قادر على كل شئ. فى حين أن لا شئ يخرج من لا شئ عند الخاصة. الثقافة الشعبية تقوم على الانقطـاع بـين الخالق والمخلوق فى حين أن ثقافة الخاصـة تقـوم علـى التواصل بينهما[1]. وهو الفرق عند القدماء بين نظرية الخلق من ناحية ونظريتى الفيض والقدم من ناحية أخرى. وكـذلك الأدوار الجليدية وتأثيرها فى الإنسان. ومثل تاريخ الاجتماع الطبيعى والتشابه بين الخلق والعمران، بين العالم الصـغير والعالم الكبير كما قال إخوان الصفا، وبين جسم الفرد وجسم المجتمع كما قال الفارابى.

وتمتاز الأفكار بالجدة والابتكـار بالنسـبة للمجتمـع العربى وإن لم تكن كذلك بالنسبة لمصدرها فـى المجتمـع الأوربى. ونظراً لسرعة انتشار الأفكار فلم تعد جديدة. ومع ذلك فإن أهميتها فى دلالتها التاريخية، كيفية نشوء الأفكار فى الشرق أى كيف تعرف العرب المحدثون على أفكار الغـرب الحديث[2].

إذا كان أهم رافد للموروث هو الـدين، وأهـم رافـد

---

(١) جـ ١/١٠-٣٤/٢١-٥٦.

(٢) جـ ٢/١.

للوافد هو العلم، والأدب مشترك بينهما فقد تم التركيز علـى الدين والعلم حتى بدا الشميل موزعاً بين قطبين، الدين الـذى انقضى والعلم الآتى. وهو ما يميز المجموعة الأولى فى حين تغلب الموضوعات السياسـية علـى المجمـوعتين الثانيـة والثالثة.

ويؤمن الشميل بانتصار الثورة الاشـتراكية. الثـورة ضرورية بالرغم من التدرج فى الحياة الطبيعية والاجتماعية. فالاشتراكية قانون طبيعى واجتماعى فى آن واحد، ماضـى البشرية البعيد ومستقبلها القريب. ولا خلاف عليها بين التيار الإصلاحى والتيار الليبرالى، بـين الأفغـانى والطهطـاوى والشميل، وجامعاً بين فيورباخ ومـاركس فـى آن واحـد. والعجيب عدم ظهور فرويد فى كتاباته وهو المشتغل بعلـوم الحياة[1].

وأما تهمة الإلحاد فهى تهمة لصقت بكـل المفكـرين والعلماء الأحرار منذ سقراط حتى جان بول سارتر، ضد كل من يرفض جعل الدين مجـرد عقائـد وأشـكال، يقينيـات وطقوس، غيبيات ومؤسسات بعيداً عن حياة الناس الفرديـة

(١) جـ ١/١٤٥-١٤٦/٤٠-٤٢.

والاجتماعية، وحرياتهم ومساواتهم. تجربة الإلحاد فى الغرب هى تجربة الإيمان فى الشـرق، التوحيـد العقلـى، والعلـم الطبيعى، وكرامة الإنسان، والعدالة الاجتماعيـة، ونهضـة الشعوب، والتقدم فى التاريخ(١).

ومع ذلك يغلب عليه الفكر المنقول، والعلـم الـدخيل، والانبهار بالغرب، وكثرة الألفاظ المعربة. مما دفعـه إلـى الإعجاب بصديقه كرومر مع مجموعة صـحفيى المقطـم، والإعجاب بالصهيونية كتيار اشتراكى فـى أوائـل القـرن الماضى قبل أن تتحول إلـى حركـة اسـتيطانية عدوانيـة توسعية. وتظهر الولاء المزدوج فى حيرتـه بـين الشـرق والغرب، بين القديم والجديد، والأنا والآخر، والدين والعلـم، والنظر والعمل، والتسلط والحرية(٢).

---

(١) يقول عباس محمود العقاد "إن الدكتور شميل متدين، نعم متـدين شـديد التدين بدليل حماسته فى الإلحاد واشتغاله به طول حياتـه. ولا يكـون الإلحاد شغلاً شاغلاً وحماسة مؤثرة إلا إذا مازجته روح الدين أو كانت فيه على الأقل إنارة منه"، حياة قلم، غريـب، القـاهرة (د.ت) ص١٧٢ جـ٣ ص٢٤٩.

(٢) جـ٣/٥٢.

هـل يجـوز القيـاس الحضـارى؟
قراءة لفرح أنطون فى المائوية الأولى للجامعة
(١٨٩٩ – ١٩٩٩)

أولا: الأحكام القطعية ودوافعها.

قد تكون أحد أسباب الأزمة الراهنة منذ فجر النهضـة العربية فى القرن الماضى حتى غسقها فى النصف الثانى من هذا القرن، الأحكام القطعية، والمفاتيح السـحرية، وسـهولة الحلول لمواقف صعبة ومتداخلة، والحسم فيما لا حسم فيـه، والأحكام فى المتشابهات، وأحادية النظرة فى واقع ملتبس.

وعادة ما تكون هذه الأحكام القطعية تعبيرا عـن رؤى أيديولوجية ومواقف فكرية وسياسية مسبقة، لا تقـوم علـى تحليل للواقع الاجتماعى أو الموقف الحضارى أو المرحلـة التاريخية التى يمر بهـا المجتمـع العربـى. فلـو كانـت الأيديولوجية إسلامية كان الحكم الذى تحـول إلـى شـعار "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هـو البـديل"، "الحاكميـة لله"، "تطبيق الشريعة الإسلامية". ولو كانت الأيديولوجية ماركسية يكون الحكم والشعار "الماركسية هو الحل"، "الاشتراكية هـو

البديل". ولو كانت الأيديولوجية قومية كان الحكم أو الشعار "القومية طريق الخلاص"، "الوحدة العربية أمل المستقبل" ولو كانت الأيديولوجية ليبرالية كان الحكم أو الشعار "الحرية هو الحل"، "الديموقراطية هو المنقذ"، وحقوق الإنسان هى البداية والنهاية.

كلها أحكام قطعية تضحى بالخاص لصالح العام، وتنفى المتغير دفاعا عن الثابت، وتغفل الواقع من أجل الأيديولوجى. ولما كانت الماركسية والليبرالية وربما القومية وافدة من الغرب كان "الغرب هو الحل". فالغرب نموذج للتحديث عند الأيديولوجيات الوافدة. بالرغم من اختلاف البدايات، الدولة الليبرالية، المجتمع المدنى والعلم الطبيعى، الإسلام العصرى إلا أن النهاية واحدة، الغرب. نمط للتحديث، الدولة القومية الليبرالية الحديثة التى تقوم على الدستور، والتعددية الحزبية، والبرلمان، والانتخابات الحرة، والأغلبية والأقلية، والتعليم، والتصنيع، وكل مظاهر العمران والتحديث، لا فرق فى ذلك بين حركة إصلاحية (الأفغانى، محمد عبده، محمد إقبال، أحمد خان) أو تيار ليبرالى (الطهطاوى، خير الدين التونسى) أو تيار علمانى

(شبلى شميل، فرح أنطون، سلامة موسى، إسماعيل مظهر، زكى نجيب محمود، فؤاد زكريا). كـان الانبهـار بـالغرب قاسما مشتركا بين هذه التيارات الرئيسية الثلاثة فـى الفكـر العربى الحديث بالرغم من اختلاف روافدها[1].

ومن ثم يكون السؤال: هل يجوز القياس الحضـارى؟ ويعنى القياس هنا المعنى الأصولى، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. الأصل هو الغرب والفرع هم العرب، والحكم هو التحديث، والعلة فصل الـدين عـن الدولة وتحويله إلى علاقة شخصية بين الإنسان والله نظـرا لتعارضه مع العقل والعلم والحرية والديموقراطية والتقـدم، مثل التنوير فى الغرب. هل هناك حضارة إنسـانية عامـة وشاملة، هى الحضارة الغربية فى العصور الحديثة، تكـون نموذجا لكل الحضارات شرقا وغربا وفى كل العصور؟ هل هناك مسار تاريخى واحد لكـل الحضـارات، هـو مسـار الحضارة الغربية، وعلى كل حضارة الخروج من مسـارها الخاص والدخول فى مسار الحضارات الإنسانية الهامة كلها؟

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى المعاصر، هموم الفكـر والـوطن، جـ٢، الفكر العربى الحديث، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٤١٧-٤٨٠.

هل خصوصية الحضارات وتعدد المسارات أسطورة تعبر عن هاجس مرضى، إحساسا بالدونية أولا ورغبة فى التفوق ثانيا، إحساسا بالعجز أولا ورغبة فى التعويض عنه ثانيا عن طريق الرفض؟

والحقيقة أن لكل حضارة مسارها التاريخى. وتتعدد المسارات بتعدد الحضارات. للحضارة الغربية لها مسارها، بداية ونهاية. ولها تحقيبها، القديم والوسيط والحديث. تؤرخ اليابان لعصورها منذ اعتلاء الإمبراطور العرش. فالإمبراطور هو الإله فى الشنتوية، الدين الوطنى لليابان. وتؤرخ إيران فى عصر الشاه منذ كورش والعصر الإمبراطورى والأساطير القديمة. وتحقب إسرائيل التاريخ منذ أن خلق الله العالم. والحضارات الشرقية أيضا لكل منها مسارها، الصين، والهند، والحضارات الأفريقية تشارك مسار واحد. والحضارة العربية الإسلامية لها مسارها فى عصرها الذهبى الأول، من القرن الأول الهجرى حتى القرن السابع. وهى المرحلة التى أرخ لها ابن خلدون فى القرن الثامن. ثم المرحلة الثانية، عصر الشروح والملخصات من القرن الثامن حتى القرن الماضى فى المرحلة المملوكية

العثمانية. ثم المرحلة الثالثة التى بدأت منذ فجـر النهضـة العربية التى تعثرت وتأزمت مما يدفع البعض إلـى التوجـه نحو نهضة عربية ثانية، وهى المرحلة التى قد تستمر عـدة قرون لو كان التحقيب السباعى له دلالـة. فـإذا اسـتمرت المرحلة الأولى سبعة قرون والثانية سبعة قرون، فنحن الآن على أعتاب فترة ثالثة تستمر سبعة قرون ثالثة تبدأ فى القرن الرابع عشر الهجرى وقد تنتهى فى القرن الواحد والعشـرين الهجرى.

ومن ثم يكون الحديث عن التحول من الألفية الثانيـة إلى الألفية الثالثة والانتقال من القرن العشرين إلـى القـرن الواحد والعشرين خروج عـن مسـار الحضـارة العربيـة الإسلامية التى لها مسارها التاريخى الخاص. فالحضـارتان العربية والإسلامية من ناحية والحضارة الغربية من ناحيـة أخرى فى مسارين تاريخيين مستقلين. يتجاوران ويتفـاعلان ويتداخلان ويتصارعان بطبيعة الحال. ولكن يظلان مستقلين. ووضع أحدهما فى الآخر ناتج عن علاقة الأطراف بالمركز التى تغلب على علاقة الحضـارات اللاغربيـة بالحضـارة الغربية فى العصور الحديثة. الحضارتان لا تعيشـان نفـس

المرحلة التاريخية. وجعلهما متعاصرين هو نوع من الاضطراب الزمانى ANACHRONISME. الحضارة الغربية منذ القرن الماضى وحتى نهاية هذا القرن تعيش مرحلة بداية النهاية بعد إعلان نيتشة موت الإله،وتدمير العقل، والقضاء على العلم، وصعود الفاشية والنازية والنظم الشمولية، والتفكيك، وما بعد الحداثة، ونقد مثل التنوير. والحضارة العربية الإسلامية منذ القرن الماضى تعيش فجر النهضة الحديثة، تدافع عن العقل والعلم. وتسعى إلى الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن التقليد إلى الاجتهاد، ومن النظم التسلطية إلى الحرية والديموقراطية. ينتقل الغرب الآن من مرحلة الحداثة إلى عصر وسيط جديد، بينما تنتقل الحضارة العربية الإسلامية من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، مرحلة الإصلاح والنهضة، مارتن لوثر وجيوردانو برونو، وهى المرحلة التى مر بها الغرب فى مطلع عصوره الحديثة، فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

هذا الاختلاف فى اللحظة التاريخية التى تمر بها الحضارتين العربية الإسلامية من ناحية والغربية من ناحية أخرى لا تجعلهما فقط فى مرحلتين تاريخيتين مختلفتين،

تفرقهما حوالى خمسة قرون (١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م) بل فى صراع قوى بين طرفين غير متكافئين، فى علاقة الضعيف بالقوى، القـديم بالجديـد، التقليـدى بالحـدثى، المحـافظ بالتحررى. وتكون المقارنة بينهما ظالمة خـارج التـاريخ. ومن الطبيعى أن تنشأ من هذه العلاقة غير المتكافئة ثلاثـة مواقف. الأول الانبهار بالغرب، وهو موقف الأقلية المثقفة التى تشعر بولائها الثقافى للغرب، فالثقافة لا موطن لهـا، ولا خصوصية فيها. والثانى الرفض للغرب من الأغلبيـة التقليدية التى تصل لديها الخصوصـية إلـى حـد الهويـة والوجود خاصة بعد تجربة الاستعمار الأليمة والتخاص منه اعتمادا على بعض مكونات الثقافة التقليدية مثـل الجهـاد. والثالث محاولة الجمع بينهما، رؤية الأنا فى مرآة الآخـر، والآخر فى مرآة الأنا كما تفعل الطبقة المتوسـطة عمـاد جهاز الدولة المناط به تجربة الحداثة [1].

وقد انضمت الأقليات المسيحية فى الوطن العربى إلى الموقف الأول ربما لإحساسها بالقرب من الغرب، وبالتماهى

---

(١) انظر دراستنا: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ، هموم الفكـر والـوطن، جـ ـ ١ التـراث والعصـر والحداثـة، دار قبـاء القـاهرة ١٩٩٨، ص٣٨٣-٣٩٤.

الثقافى معه. فالدين واحد بالرغم من الفروق بين المسـيحية الغربية والمسيحية الشرقية، بين الكاثوليكية والبروسـتانتينية من ناحية والأرثوذكسية من ناحية أخرى، بـين المسـيحية والنصرانية. كان من الطبيعى أن تأخذ بعد فصـائل الأقليـة المسيحية العربية الموقف الأول، الانبهار بالغرب نظـرا لأن موقف الأغلبية كان أقرب إلى الحركة الإصلاحية التى تخرج من الإسلام والذى خرجت منـه معظـم حركـات التحـرر الوطنى ضد الاستعمار الغربى فى أرجاء الوطن العربى.

وكان للإرساليات والمدارس الأجنبية فى مصر والشام دور مزدوج فى نشر الثقافة العربية خاصة اللغوية والأدبيـة وفى نفس الوقت نشر الثقافة الأجنبية. فقام نصـارى الشـام بنفس الدور المزدوج، ازدهار اللغة والأدب العربـى وفـى نفس الوقت انتشار الثقافة الغربية. فهـم امتـداد للمـوروث والوافد فى نفس الوقت، واستمرار لسيبويه والخليل بن أحمد والفراء وحازم القرطاجنى وابن جنى وابـن سـيده وأيضـا لهيجل وداروين وهيكل وسبنسر وكومـت ومـل وفـولتير ومونتسكيو وروسو حتى جان بول سارتر، من فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر حتى الوجودية فى القرن العشرين من

الباستيل حتى الحى اللاتينى.

واستخدم الغرب الاستعمارى الطائفى العنصرى سلاح الأقليات فى الوطن العربى طبقا لمبدأ "فرق تسـد". فـأوهم المارونيين أنهم فرنسيين، ونصارى الشـام أنهـم غـربيين. وذاعت مفاهيم الأقلية والأغلبية وعلاقة الاضطهاد المتبـادل بين الطرفين فى إطار تصور عام لمستقبل الوطن العربـى نحو مزيد من التفتيت بعد تفتيت الخلافة العثمانيـة: عـرب وبربر فى المغرب العربى، سنة وشيعة فى العراق والخليج، دروز وعلويون فى الشام، مسلمون وأقباط فى مصر، بـدو وحضر فى الأردن، حجازيون ونجديون فى شـبة الجزيـرة العربية، زيدية وشوافع فى اليمن، أباضية فى عمان، عـرب وأفارقة فى السودان وتشاد ومالى وموريتانيـا والصـومال وجيبوتى وزنجبار. ولم يكن هذا هو موقف جميـع الأقليـة المسيحية فى الوطن العربى. بل أن مفهومى الأقلية والأغلبية نفسيهما مفهومان كميان يقومان على العد والإحصاء وهو ما يناقض مفهوم الثقافة التى هى أقرب إلى الكيف منهـا إلـى الكم.

كان نصارى الشام الأوائل فى بداية الحضارة العربية

الإسلامية فى عصر الترجمة هم حملة العلم. كانوا نصـارى دينا، ومسلمين ثقافة، وعربا لغـة. كـان ولاؤهـم للثقافـة الإسلامية وللسان العربى. وفى مقدمتهم حنين بـن اسـحق واسحق بن حنين، متى بن يونس، قسطا بـن لوقـا، أسـرة بختيشوع، يحيى بن عدى. لم يقوموا بالترجمة فحسـب بـل قاموا أيضا بالشرح والتلخيص والتأليف والإبداع العلمى فـى الرياضة والطب والفلسفة.

واستمر الحال كذلك فى فجر النهضة العربية التى قامت على أكتاف نصارى الشام وعائلاته مثل زيدان، واليـازجى، ومعلوف، والبستانى. فبفضلهم تم التعرف على ثقافة الغـرب الحديث وريث اليونان القديم. وكما ترجم القدماء عن اليونـان ترجم المحدثون عن الغرب. وكما عرف العـرب أفلاطـون وأرسطو وجالينوس واقليدس وأبقراط وأرشميدس وبطليموس بفضل نصارى الرها ونصيبين وبغداد عرف العرب المحدثون هيجل ودارون وسبنسر وماركس وبرجسون وجوته وشكسبير بفضل نصارى الشام المحدثين خاصة فى لبنان.

ولم يقتصر دور نصارى الشام المحدثين على الثقافـة بل امتد إلى الحركة الوطنية العربية خاصة الحركة القومية.

فوجدوا فى القومية العربية بديلا طبيعيا للحركة الإصلاحية، فى مقابل القومية الطورانية والخلافة العثمانية، فنشأت حركة القوميين العرب فى الشام على حدود تركيا. واستمر الأمـر فى الجيل الثانى عند جورج حبش ونـايف حواتمـه. كـان الاضطهاد فى الخلافة العثمانيـة للأعـراق مثـل الأرمـن والعرب أكثر منه للطوائف التى كان يحميها نظـام الملـة. فالأمة الإسلامية متعددة الطوائف والأعراق.

كان من نصارى الشام من هو أقرب إلى الإصلاحيين مثل أديب اسحق تلميذ الأفغانى الأثير وأنور عبـد الملـك. وكان من الإصلاحيين من هو أقرب إلـى القـوميين مثـل الكواكبى وعبد الله النديم وميشيل عفلـق وعصـمت سـيف الدولة. وقد انتقل فرح أنطون نفسه من الجامعـة الإسـلامية إلى الجامعة الشرقية. ولم يكن بعيدا عن الأفغانى قدر بعـده عن محمد عبده. فالثورة تجمع والدين يفرق. وتوفى قبل قيام الثورة الكمالية فى تركيا بعام واحد[(١)].

(١) انظر دراستنا: التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٣ الدين والنضال الوطنى، مدبولى القـاهرة ١٩٨٩، ص٣٨٥-٤٢٤. وأيضا: العروبة والإسلام فى فكر ميشيل عفلق، هموم الفكـر والوطن جـ٢، الفكر العربى الحديث، ص٣٣٥-٣٨٨.

ثانيا: المناسبة والالتفاف: ابن رشد ورينان.

كانت المناسبة التى ظهر فيها "القياس الحضـارى" أو "المماثلة المستحيلة" هو كتاب "ابن رشد وفلسفته". وهو كتاب سئ التأليف، مضطرب البنية. يتضمن ثلاثة أبـواب. الأول "فى ترجمة الفيلسوف بن رشد" يعرض أهم الحـوادث فـى حياته، تشخيصا للفكر، وتحويله إلى أشخاص، مع أن الفكـر مواقف وإشكالات، والأشخاص مجرد عارضين لها، سـواء كان هذا الشخص أو ذاك. الأشخاص ما هم إلا ظواهر فكرية تكشف عن المسالة الحضارية وليس عن عبقرية فريدة لهـذا الفيلسوف أو ذاك. يعرض حوادث حياته، أسرته، ونشـأته، واضطهاد الفلسفة واشتغال الخلفاء بهـا ومكانتـه وأسـباب اضطهاده ومحاكمته ونفيه، ومنشور تحريم الفلسفة، والعفـو عنه، ووفاته، بالإضافة إلى طرق تدريسه وتلامذته وأخلاقـه ومؤلفاته وما قيل فيه من شعر فى هجائه. والثانى يعـرض فلسفته كلها مرة واحدة اعتمادا على نصوصـه وشـرحها: فلسفة المتكلمين وآرائهم فى المادة وخلق العـالم، واتصـال الكون بالخالق، والخلود. ولما كان فرح أنطون أديبا فقد عثر على فلسفة ابن رشد الأدبية. ولما كان يستقى معلوماته مـن

الاستشراق الغربى عامة والفرنسى خاصة فلم تكن قد نشرت مؤلفاته العربية بعد فانه أخذ وجهة نظر الاستشـراق. فـابن رشد شارح أرسطو. يسـتمد فلسـفته منـه. اعتمـد عليـه المسيحيون واليهود فى صياغة فلسفات مستقلة لهم، فانتشرت الفلسفة الرشدية فى الغرب. وكان لها أنصارها مثل سـيجر البرابنتى، والرهبان الفرنسيسكان، وفلاسفة بادو، وخصومها مثل توما الاكوينى والكنيسة التى أعلنـت كفـره. والثالـث السجال الشهير بينه وبين محمد عبده وهو أكبـر الأبـواب. ويشمل ستة ردود ويضاف إليهما ملحقان: تاريخ بـن رشـد وفلسفته وهو أعظم فلاسفة الإسلام تكرارا لموضوع تكفيـره ونصبه أمام الجامع للبصق عليه، ومكانته وشرحه لأرسـطو ومؤلفاته وتكرارا للموضوعات الأربعة فـى فلسـفته مـع تلخيص لكتاب "فصل المقال". والثانى "عود إلى ابن رشـد" مجرد تلخيص التلخيص[1].

المناسبة "ابن رشد"، فيلسوف إسـلامى مقبـول فـى الداخل والخارج، وأعداؤه فى الخارج قدر أعدائه فى الداخل.

---

(١) الباب الأول ص ٣٩-٥٧ = ١٩ صفحة، البـاب الثـانى ص٥٩-٩٦ = ٣٨ صفحة، الباب الثالث ص٩٧-١٩٨ = ١٠٢ صفحة، الملحـق الأول ٢٠١-٢١٧ = ١٧صفحة، الملحق الثانى ص٢٢١-٢٢٣ = ٣صفحات.

هو العلة التى تربط بين الأصل والفرع. لا يرفضه أحد مـن المسلمين لأنه قاضى قضاة قرطبة، وفقيه المالكية الأندلسى. ولا يرفضه أحد من الغربيين لأنه أحـد مصـادر النهضـة الأوروبية الحديثة. ابن رشد هو الذى يحمل لـواء التنـوير والحداثة باسم الإسلام، العقل والحرية والعلم والتقدم المجتمع المدنى. فالغرب قابع فى الإسلام مـن خـلال ابـن رشـد. ﴿**وشهد شاهد من أهلها**﴾ وقد ظل ابن رشد باستمرار منـذ فجر النهضة العربية الحديثة سلاحا ضد السـلفيين، ولنقـد المحافظة الدينية من داخلها، والتحرر من الأشعرية من داخل حضارتها ونقد ابن رشد لها، منذ فرح أنطون حتى جارودى ورودنسون اللذين روجا لابن رشد وابن خلدون كدعاية للفكر العلمى من داخل الإسلام وليس مـن خارجـه. ويسـتعمله العلمانيون المعاصرون للدفاع عن النموذج الغربى، فصـل الدين عن الدولة، باسم الإسلام ومتمرسين خلف ابن رشد.

يستعمل فرح أنطون ابن رشد لهدم العقائد الدينية وليس العقائد الأشعرية انتقالا من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل، ومن خصوص السبب إلى عموم الحكـم كمـا يقـول الفقهاء. ويجد أداة داخلية للدعوة إلى نموذج الحضارة الغربية

كما فعل شبلى شميل فى البحث عن جذور نظريـة التطـور لدارون عند أخوان الصفا وابن طفيل وابن بشرون والمعرى. ويظل هذا التأصيل التراثى للمذاهب الغربية حتى هذا الجيل مثـل "الشخصـانية الإسـلامية"، "الوجوديـة العربيـة" ، "الاشتراكية العربية" ...الخ.

والإهداء إلى عقلاء الشرقيين فى الإسـلام والمسـيحية وغيرهما. فالمعركة واحدة بين العقل والعلم والمدنية والحرية والتقدم من ناحية والدين بما يمثله من خرافة وأسطورة وتسلط وقهر وتخاف من ناحية أخرى. ولا فرق بين معركة ابن رشد فى الحضارة الإسلامية ومعارك التنوير فى الحضارة الغربية. وهو ابن رشد الرينانى أى كما فهمه وفسره وأوله رينان. فقد كان رينان نموذج الفيلسوف المادى العقلانى، الطبيعى العلمى، جعل العلم وريث الدين فى "مستقبل العلم". فالدين أحد أسـباب التخاف، والعلم أحد أسباب التقدم.

وهى صورة ابن رشد فى الرشدية اللاتينيـة، كـذلك سمى رينان كتابه "ابن رشد والرشيدية" أى توظيف ابن رشد العقلانى العلمى فى نقد التراث الكنسى فى العصر الوسـيط، وجعل العقل أساس النقل، والدفاع عن السـببية ضـد نقـد

الغزالى والأشاعرة لها. وهى نفس الصورة التـى رسـمها أيضا "مونك". وهى الصورة القديمة التـى رسـمتها فلسـفة التنوير له وكما بدا فى "دائرة المعارف الفلسفية" وعند مولر والاستشراق الألمانى كما بدا فى كتابه "فلسـفة ابـن رشـد ومبادؤه الدينية".

يعرف فرح أنطون ابن رشد من الاستشراق الغربـى والدراسات الثانوية حوله وليس من نصوصه. يلتـف حـول التراث الإسلامى ويصل إليه عن طريق رينـان والرشـيدية اللاتينية وليس عن طريق ابن رشد المباشر دفاعا عن تاريخ الفلسفة وأرسطو الطبيعى العقلانى ضد أرسـطو الاشـعرى الاشراقى، ودفاعا عن أصحاب الطبائع فى "تهافت التهافـت" وعن وحدة العقل والوحى أو الحكمة والشريعة فـى "فصـل المقال" أو عن الأصول الكلية النظرية فـى "الكليـات" دون الاكتفاء بالفروع والممارسات العملية التى تركها لابن زهر. ابن رشد اللاتينى وليس ابن رشد الإسلامى. ابن رشد الغربى وليس ابن رشد الشرقى. ابن رشد كما فهمه اللاتين لاستعماله فى معاركهم ضد الكنيسة حتى يعيد فرح أنطـون اسـتعماله ضد السلاطين الدينية عن طريق رينان وليس مباشـرة فـى

إعادة بناء ابن رشد طبقا لظروف العصر. هو ابن رشد الخارج وليس ابن رشد الداخل، ابن رشد الفرنسى وليس قاضى قرطبة. ليس ابن رشد الظاهرى الذى يلجأ إلى ظاهر القول سواء عند أرسطو حماية له من سوء تأويل الشراح له، يونان ومسيحيين ومسلمين أو ضد سوء تأويل الأشاعرة للعقائد الإسلامية. وليس ابن رشد الفقيه المالكى الذى يؤسس الفروع فى الأصول، ابن رشد القاضى فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، ابن رشد شارح الغزالى والمدافع عنه فى "الضررورى" فى علم أصول الفقه، ابن رشد المفتى فى "فصل المقال" الشهير، وهو فتوى شرعية حول الحكم الشرعى للحكمة هل هى واجب أم محظور أم مندوب أم مكروه أم مباح؟

وبالرغم من لجوء فرح أنطون إلى بعض المؤرخين القدماء مثل الأنصارى، والذهبى، وابن أبى أصيبعة، وابن العبا، وابن الأثير، وابن الفداء، وابن خلكان إلا أن هذه المصادر تاريخية صرفة لا تفيد فى معرفة دور ابن رشد فى تاريخ الفكر الإسلامى وفى دفاعه عن العقل والطبيعة باسم الوحى نظرا لاتحاد الأنساق المعرفية الثلاثة، قوانين العقل،

ونظام الطبيعة، ونزول الوحى.

والحقيقة أن الاشتباه فى فكر ابن رشد هو الذى جعل له هذه الصورة المزدوجة فى الحضارتين الإسلامية والغربية. فابن رشد عند جمهور المسلمين بالرغم من الاتهامات ضده، من كبار فلاسفة الإسلام، مدافعا عن الوحى والعقيدة والإيمان باسم العقل والعلم وضرورات الحياة الاجتماعية. بل هو مفكر أصولى يرجع إلى الأصول، سواء كان ابن رشد ضد الشراح أو الكتاب والسنة ضد الأشاعرة. وهو عند الغرب فى الرشدية اللاتينية فيلسوف عقلانى علمى ضد السلطتين الدينية والسياسية. وكلاهما صحيح. أخذ الشرق الصورة الأولى وأخذ الغرب الصورة الثانية[1].

ثالثا: السجال بين الخارج والداخل.

وهو السجال الشهير بين فرح أنطون ومحمد عبده، بين "الجامعة" و"المنار". ولفظ "الجامعة" اشتقاقا يفيد الحوار والضم والتآلف وليس الفرقة والتشيع والتحرب. كذلك يفيد لفظ

---

(١) انظر دراستنا: الاشتباه فى فكر ابن رشد- مجلة عالم الفكر،١٩٩٨. وأيضا "ابن رشد فقيها"، مجلة ألف، البلاغة المقارنة، العدد ١٦ عام ١٩٩٦. الجامعة الأمريكية، القاهرة "ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب".

"المنار" اشتقاقا معنى الاستنارة والتسامح والعقلانية. فاللفظـان إيجابيان بالرغم من اختلاف المواقف بين المجلتين. إذ تعبـر الأولى عن التيار العلمى العلمانى، بينما تعبـر الثانيـة عـن الحركة الإصلاحية[1].

وهو ليس سجالا بين المسيحية والإسلام. فالمسـيحية متعددة الاتجاهات من أقصى اليمين إلـى أقصـى اليسـار. والإسلام أيضا متعدد الاتجاهات من أقصى الأشعرية السلفية إلى أقصى الاعتزال وأصحاب الكمون. إنما السـجال بـين رأيين وموقفين شائعين. موقف فرح أنطون الذى يمثل إحدى المواقف الغربية من الدين والعلم أو الدين والمدنيـة، وهـو التيار العلمى العلمانى الذى يفصل بين الدين والعلـم، وبـين الدين والدولة. فالدين إيمان قلبى والعلم برهان تجريبى. الدين قطع واعتقاد وإطلاق، والعلم نسبية واحتمال وتغير.

وهو نفس السجال بين رينان والأفغانى، يعيـد فـرح أنطون بناءه ويستدعيه من جديد. ففرح أنطون هـو رينـان العرب. فى رأى رينان أيضا أن الدين من ناحية والخرافـة

---

(١) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبـده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشـر، بيروت ١٩٨١، ص٩٧-١٨٤.

والأسطورة والجهل والتخلف والقهـر مـن ناحيـة أخـرى متلازمان. أما العلم فانه والعقل والطبيعة والحريـة والتقـدم متلازمان. استبعد فرح أنطون الجانب العنصرى عند رينان والربط بين الدين والعقلية السامية، وبـين العلـم والعقليـة الآرية.

وفى السجال يأخذ فرح أنطـون موقـف الأشـاعرة ويعممه على الإسلام ككل، انتقالا من الخاص إلى العام. وهو موقف يسهل نقده باسم العقل والعلم وحرية الإرادة. ويأخـذ محمد عبده موقف المعتزلة الذى يقوم أيضا على العقل والعلم وحرية الإرادة. فلا خلاف بين الاثنين مـن حيـث الهـدف والدعوة. إنما الخلاف فى الجهة والمصدر. فـرح أنطـون يستمد ذلك من الخارج، من الغرب الحديث. ومحمـد عبـده يستمده من الداخل، من التراث الإسلامى ذاته. يظـن فـرح أنطون أن ما يدعو إليه ليس موجودا فى الدين. ويرى محمد عبده أن ما يدعو إليه موجود فـى الـدين. الخـلاف فـى التجربتين، الغربية والإسلامية، نظرا لطبيعة المعطى الـدين فى كلا الحضارتين، المسيحية والإسلام وخصوصـية كـل منهما. فالمسيحية دين يقوم على أن الإيمـان سـر يتجـاوز

حدود العقل، وان الإرادة الإنسانية لا تصبح حرة إلا بعد أن يتدخل الفضل الإلهى، أشبه بالكسب الأشعرى، وأن الخطيئة فى الطبيعة البشرية لا يقوى عليها إلا المخلص، وأن الطبيعة لا تخضع لقوانين ثابتة نظرا لمعجزات السيد المسـيح، وأن المؤمن لا يستطيع أن يتوجه إلى الله مباشرة إلا عن طريـق الكنيسة، وأن مصير الإنسان بإيمانه وليس بأعماله. فى حين أن الإسلام يقوم على العقل وحرية الإرادة وثبـات قـوانين الطبيعة والأخذ بالأسباب، والجمع بـين الإيمـان والعمـل، والعلاقة المباشرة بين الإنسـان والله دون توسـط وغيـاب السلطة الدينية. صحيح أنه فى الحركة الإصلاحية المسـيحية وما تلاها من فلسفات عقلانية عند ديكارت وكـانط هنـاك اقتراب من التراث الاعتزالى. كما أن فى الإسـلام تـراث سلفى يقترب من المسـيحية التقليديـة التـى يمثلهـا تومـا الاكوينى. كل تراث به التياران. والسجال بين فرح أنطـون ومحمد عبده ليس سجالا بين المسيحية والإسـلام بـل بـين المسيحية السلفية والإسلام الاعتزالى. ولو كان السجال بـين توماوى وأشعرى أو بين كانطى ومعتزلى لبان الاتفاق بـين الدينين.

لذلك يقوم محمد عبده بتصحيح فهم فرح أنطون للعقائد الكلامية فى الرد الأول عليه وفى الموضوعات الأربعة التى أثارها وهى: الوجود، وخلق العـالم والاتصـال بالخـالق، وطريق الاتصال، والخلود. ويدافع محمد عبده عن السـببية فى الطبيعة وحرية الإرادة فى الإنسان، من داخـل التـراث الإسلامى وليس من خارجه. ما يعتبره فـرح أنطـون فـى الغرب وليس فى الإسلام يعتبره محمد عبـده فـى الإسـلام وليس فى المسيحية. فرح أنطون يتكلم عن الغرب الحـديث ومحمد عبده يتحدث عن المسيحية العقائدية التقليديـة. فـى ذهنه الإسلام الأشعرى وفى ذهـن محمـد عبـده الإسـلام الاعتزالى.

لقد أخطأت مقالات "الجامعة" فى ادعائها أن المتكلمين ينكرون الأسباب فى الطبيعة وحرية الإرادة فـى الإنسـان. ومعركة ابن رشد ضد الغزالى فى "التهافت" دليل على ذلك. إذ يدافع ابن رشد عن السببية باسم العقيدة الإسلامية، وأن الله عاقل حكيم. وليس من حكمته أن يعيش الإنسان فى عـالم لا يخضع لقانون وإلا استحال تنظيم الحياة. إنما الخـلاف فـى تصور المتكلمين ووقوعهم بين اختيارين كلاهما مر: إعطاء

الأولوية للإرادة على الحكمة كما تفعل الأشاعرة، وإعطـاء الأولوية للحكمة على الإرادة كما تفعل المعتزلة وابن رشـد. كما أخطأت "الجامعة" فى عرضها للعقائد التفصـيلية عنـد المتكلمين حول الحدوث والإيجاد، والاتصال، والـنفس لأن فرح أنطون أقرب إلى المستشرقين، يأخذ علمه من الكتـب الثانوية وليس من علماء الأمة الذين يستمدون علمهـم مـن المصادر الرئيسية.

ويقوم فرح أنطون بضرب المتكلمين بالفلاسفة. فـان الفلاسفة يقولون بالأسباب وهو ما يؤدى إلى هـز العقيـدة، وإبطال الوحى الإلهى، واعتباره قوة طبيعية موجـودة فـى الرؤيا والإلهام والحدوس وأشكال المعارف المباشرة، وإنكار البعث والحشر والقيامة، وإبطال المعجـزات لأنهـا جهـل بقوانين الطبيعة وخداع للحواس، وإبطال علم الله الجزئيـات واعتباره أملا للإنسان فى مواصلة الحياة ورغبة فى تخيـل عالم أفضل، وإعطاء الأولوية للاسـتنباط علـى الاسـتقراء وللمبادئ الكلية على الجزئيات الحسية. وقد استطاع ابن رشد اعتمادا على قانون التأويل التوفيق بين الفلسـفة والـدين أو الحكمة والشريعة حتى يزيل هذا التناقض بـين المتكلمـين

والفلاسفة، ويعيد بناء العقيدة على أسس فلسفية خالصة. وبعد استعمال فرح أنطون للفلاسفة ضد المتكلمين ينقد الفلاسـفة ومذهبهم فى العقول والأجرام السماوية. وهذا غير صـحيح فقد كتب الفلاسفة مثل الفـارابى ضـد التنجـيم أى الشـكل الخرافى لعلم أحكام النجوم أو علم الهيئة. وكانوا من مؤسسى علم الفلك فى صيغته العلمية الحديثة فى الغرب كمـا يشـهد بذلك المستشرقون أنفسهم.

وفى الرد الثانى، يبين محمد عبـده موقـف الإسـلام والمسيحية من قضية الحرية والاضطهاد فى أى الدينين أكثر أو أقل. يرى فرح أنطـون أن فصـل السـلطتين الدينيـة والسياسية سبب تقدم الغرب وحصوله على الحريات الفكرية، واحترام الرأى الآخر، والتسـامح ضـد التعصـب للـرأى واضطهاد المخالفين. وتم ذلك بجهود الفرير والفرنسيسكان. وفى رأى محمد عبده أن ذلك من صلب الإسلام بنص القرآن ﴿**لا إكراه فى الدين**﴾، ﴿**من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾. إلا أن عدم معرفة فرح أنطون بالتراث الإسلامى العقلانـى عزى الحرية إلى الغرب، وجعل الاضطهاد فى الشرق. وهو ابتسار للغرب والشرق معا. فكم سقط من شهداء الفكر الحر

فى الغرب منذ محاكم التفتيش وحـرق جيوردانـو برونـو، والمذابح المتبادلة بين البروتستانت والكاثوليك حتى الآن.

ويبرئ محمد عبده الإسلام من تهمة الاضطهاد. وينفى القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد. ويبين تسامح الإسلام مع العلم والعلماء، وقبوله باقى الأقوام مثل الفـرس والأتـراك. فالإسلام يقوم على تعدد الثقافات واللغـات بـل والأديـان. فالوحدة فى الاختلاف ﴿**وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**﴾، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾. ثـم يـرد علـى الخصوم، ويبين أن طبيعة الدين المسيحى مناهضـة للعلـم والعقل والمدنية، تؤمن بالخوارق، وسلطة الرؤساء، وتعتمـد على غير المعقول، وتترك الدنيا، وتـؤمن بـاحتواء الكتـاب المقدس كل شىء، وتفرق بين المسيحيين.

ويعبر فرح أنطون عن دهشته وأسفه لهذا التصـور. ويبين أن المسيحية أكثر تسامحا مع الفلسفة، كما أن الإسلام أكثر تسامحا مع العلم. فالفلسفة داخلة فـى تشـكيل العقائـد المسيحية منذ بداياتها الأولى والعلم قائم على العقل والطبيعة. كما أن المسيحية تؤاخى القريب بناء على حب الجار مما قد يتطلب استبعاد الغريب. وتقرب بين جماعات المؤمنين فـى

مقابل غير المـؤمنين. وتفصـل بـين السـلطتين الدينيـة والسياسية، بين الكنيسة والدولة مما جعل الشعوب الغربيـة أكثر قدرة على التحرر والتقدم وتأسيس الدول الحديثة.

رابعا: المماثلة اللاتاريخية بين الآخر والأنا.

من الواضح أن تحليل العلاقة بين الأنا والآخر فى هذا التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى الحديث الذى يمثلـه شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهـر وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا نظرا لمعرفته المستفيضة بالآخر لانتمائه الثقافى له، ومعرفته الأقل بالأنا نظرا لعـدم انتمائه الثقافى له جعله يعطى الآخر أكثـر ممـا يسـتحق، ويعطى الأنا أقل مما تستحق. الخير كله يأتى مـن الآخـر، العقل والعلم، حرية الإنسان ونظام الطبيعـة، والتقـدم فـى التاريخ. والشر كله يأتى من الأنـا الأسـطورة والخرافـة والتخلف.

فعند فرح أنطون الغرب مهد احترام الأديان، والإيمان بالعقل، وجعل العلم قاعدة العمران، وفصل الدين عن الدولة وهو بيت القصيد. فقد أدى هذا الفصل فى رأيه إلى إطـلاق

الفكر الإنسانى من كل قيد لصالح مستقبل الإنسانية، وجعـل العقل فى مقابل القلب، والعلم فى مواجهة الدين، كما أدى إلى المساواة بين أبناء الأمة طبقا للحق الطبيعى وإلغـاء طبقـة الأشراف وسلطة الباباوات ورجال الدين والكهنوت. وكـان من آثاره عدم تدخل الدين فى الأمـور البشـرية، وتركهـا لمصالح البشر وحسن تقديرهم، وعدم الزج بالـدين خـارج نطاقه، وهى العلاقة الشخصية الإيمانية بين الإنسـان والله. وقضى على السبب الرئيسى لضعف الأمم وهو تدخل رجال الدين فى الشئون السياسية، والخلط بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. كما انتهى إلى إثبات استحالة الوحـدة الدينيـة بـين الشعوب المنتسبة إلى نفس الدين. فطالما نشبت الحروب بين أهل الدين الواحد، وكم من الرقاب قطعت والأرواح أزهقـت باسم الله وباسم الدين.

وقد عبر فرح أنطون عن ذلـك أيضـا فـى أعمالـه الروائية الثلاث: أولا فى رواية "الدين والعلم والمال"، ثـلاث مدن، اثنان جاهلة ، مدينة الدين ومدينة المال، وواحدة فاضلة هى مدينة العلم بتعبير الفارابى القديم، وطبقا لقانون الحالات الثلاث الحديث عند كومت، انتقال الإنسانية من مرحلة الدين

إلى مرحلة الميتافيزيقا إلى مرحلة العلم. وفى النظام السياسية انتقال المجتمع من النظام الإقطاعى الـذى مثلتـه الكنيسـة الكاثوليكية إلى النظام الرأسمالى الذى مثلته البروتستانتية إلى النظام الاشتراكى الذى مثلته العلمانية. ثانيا عـرض فـرح أنطون نفس الموضوع ولكن على نحو مختلف فـى روايـة "الوحش، الوحش الوحش، أو سياحة فى أرز لبنان"، مهاجما رجال الدين الذين يعيشون عالة على الآخرين. وهـو نفـس موقف اسبينوزا فى هجومه على أحبار اليهود الذين كونـوا طبقة انتهازية عشوائية بين الشعب والملوك. ثالثـا يعـرض فرح أنطون إمكانية الثورة الاجتماعية على رجال الدين فـى روايته "أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقـدس" ضـد التعصب الدينى والطائفى واعيا إلـى التسـامح والاعتـدال والاحتكام إلى العقل وطلب الخير للجميع(١).

والحقيقة أن هذه صورة وردية للغرب، تعطيه أكثـر مما يستحق. ترى النتائج دون المقـدمات، والنهايـات دون البدايات. تبتسر التجربة الغربية فـى حصـيلتها الإيجابيـة،

---

(١) فرح أنطون: المؤلفات الروائية: الدين والعلم والمال. الوحش، الـوحش الوحش. أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩.

وتغفل جدل التاريخ. فاحترام الأديان فى الغرب إنما نشأ بعد حروب دينية طويلة، اضطهاد المسـيحيين لليهـود أولا ثـم للمسلمين ثانيا كما مثلته الحروب الصليبية ثم محاكم التفتيش فى الأندلس بعد سقوط غرناطة. ثم استمرت حروب الأديان بين المسيحيين أنفسهم بين البروتستانت والكاثوليك منذ مارتن لوثر حتى ايرلندا الشمالية. كما أن تشويه الأديان الأخرى فى الاستشراق وفى العلوم الاجتماعية وفـى أجهـزة الإعـلام الغربية ربط بين الديانات الأخرى غير المسيحية والأسطورة والخرافة والجهل والتخلف. وجاء الإيمان بالعقل على نقيض الإيمان بالدين حتى توجه العقل ضد الدين والعقائـد مثبتـا انحرافهما عن وظيفتهمـا الأولـى فـى التربيـة الخلقيـة والاجتماعية. وتسود الآن فى الغرب ومنـذ نهايـة القـرن الماضى دعوات لتحطيم العقل منذ نيتشه والفلسفات الحيويـة وتيارات العبث واللامعقول حتى الحركات المعاصـرة مثـل التفكيكية وما بعد الحداثة التى تنفى العقل والنظام وتعتبرهما أحد أشكال السيطرة. وتنتقل من ديكارت "مقال فى المـنهج" إلى فايرآبند "ضد المنهج"، ومن توماس بين "عصر العقـل" إلى لوكاتش "تحطيم العقل" وفاير آبند "وداعا للعقـل". أمـا

اعتبار العلم قاعدة العمران فقد انتهى إلى نقد العلم والنزعـة العلمية التى قضت على الإنسان باعتباره ذاتا ووعيا نظـرا لارتباط العلم بالموضوعية عند انتقاله من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية. كما انتهى عمليـا إلـى السـيطرة والقـوة والمركزية الأوروبية فى الداخل والخارج، والنازية والفاشية والعنصرية فى الداخل والخـارج أيضـا. فالمعرفـة قـوة ومصلحة. ولم تعد هما نظريا خالصا يقوم على الدهشة. أما فصل الدين عن الدولة فلم يحدث بالفعـل فـى الممارسـات العملية. فما زالت الكنيسة أداة فى أيدى السياسيين منذ علاقة التبشير بالاستعمار منذ القرن الماضى. ومازالت الدولة تعتبر الدين نوعا من الدين المدنى كما هو الحـال فـى الولايـات المتحدة. وتفتخر بالرئيس الكـاثوليكى والـوزير اليهـودى وسـيطرة "الواسـب" WASP "البروتسـتانت البـيض الانجلوسكسون". إسرائيل دولة يهودية، والصرب وروسـيا راعيتان للأرثوذكسية، وفرنسا وأسـبانيا وإيطاليـا الـدول الراعية للكاثوليكية.

كما أن فصل الدين عن الدولة لم يؤد إلى كـل هـذه المآثر الخمسة التى يثنى عليها فرح أنطون. أولا ربما أطلق

الفكر الإنسانى من قيد الدين ولكنه أوقعه فى قيد دين آخر قيد المذهبية. فقد تحولت المذاهب والمناهج إلـى أيـديولوجيات سياسية يتحزب لها الأفراد والجماعات والشعوب. وبـدل أن تقع الحروب باسم الدين تقع باسم الأيديولوجيا بـين النازيـة والفاشية من ناحية والاشتراكية والرأسمالية من ناحية أخرى، ثم بين الرأسمالية والاشتراكية. بل أن العقل نفسه تحول إلى بديل مطلق عن الإيمان، والعلم بديل مطلق عن الدين. طبيعة المطلق ومصدره هو الذى تغير. ولكن وظيفته وبنيتـه لـم تتغير ولا تقل القطعية العقلية عند فولف عن القطعية الإيمانية عند أوغسطين. ثانيا لم تتحقق المساواة بـين أبنـاء الأمـة الواحدة. فقد ورثت الرأسمالية الإقطاع الكنسى. بـل قامـت البروتستانتية قبل أن تكون دعامة الرأسمالية علـى أكتـاف الإقطاع حفاظا على الأراضى باسم الإصلاح. وأدى العقـل والعلم وهما دعامتا الرأسمالية إلـى أبشـع أنـواع التمـايز الطبقى، والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقـراء. ثالثـا لـم يتوقف الدين مطلقا عن التدخل فى الأمور الدنيوية مثل تبرأة اليهود من دم السيد المسيح ضمن قرارات المؤتمر الفاتيكانى الثانى، وكتابة عبارة "فى الله ثقتنا" على الدولار الأمريكى مع

صورة جورج واشنطن. وما زال الصراع دائرا بين البروتستانت والكاثوليك فى ايرلندا الشمالية. ومازالت قضايا الحجاب مثارة فى فرنسا، بلد الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان. والكنيسة الكاثوليكية فى أمريكا اللاتينية جزء من الصراع الاجتماعى والسياسى أما مع الإقطاع والرأسمالية والعسكر وهو اختيار بعض كبار رجال الدين وإما مع العمال والفلاحين وجيوش التحرير وهو اختيار بعض القساوسة الشبان مثل كاميلو توريز وأنصار لاهوت التحرير[1]. رابعا، أن ضعف الأمة ليس سببه الدين على الإطلاق بل تفسير معين له يقوم على الخرافة وإنكار السببية فى الطبيعة وحرية الإرادة الإنسانية والمساواة الاجتماعية وتبرير السلطان المطلق. وقد يكون تفسير آخر للدين على أنه ثورة ضد الخرافة والجهل من أجل إعمال العقل، وضد التسلط والقهر للسلطان الجائر دفاعا عن حرية الاعتقاد والمساواة بين البشر أحد أسباب تقدم الشعوب. والدليل على ذلك الديانات فى بدايتها الأولى وثورات الأنبياء على شتى مظاهر الظلم

---

(١) انظر دراستنا: كاميلو توريز، القديس الثائر، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٢٨١-٣١٨.

الاجتماعى والتسلط السياسى مثل اليهودية فى عهد موسى وعاموس، والإسلام الأول الذى انضم إليه الفقراء والعبيد وعاداه الأغنياء والأشراف. كما أصبح لاهوت التحرير أحد روافد حركات التحرر الوطنى فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية،والحركة الإصلاحية فى العالم الإسلامى ورائدها الأفغانى. خامسا، لا تعنى الوحدة الدينية بالضرورة الوحدة السياسية بل رابطة الأخوة التى تربط بين المؤمنين. وهى وحدة فعلية بين الشعوب حتى مع تعدد الدول الوطنية الحديثة. ولا تقضى وحدة الأمة الدينية على تعدد الأنظمة السياسية كما هو معروف فى تاريخ الإسلام فى نظام الخلافة الأول قبل أن يتحول إلى أداة قهر عند الأتراك العثمانيين. وكما قامت الحروب باسم الدين قامت باسم العلم والمصالح والأطماع والأيديولوجيات السياسية.

يعترض محمد عبده على هذه الصورة الوردية للعلمانية الغربية. ويبين أن الدين معزوز فى فطرة البشر، حكام ومحكومين، لا يمكن استئصاله أو استبعاده أو تحييده. الناس فى حاجة إلى دين كما هم فى حاجة إلى سياسة. يتعاملون مع رجال الدين كما يتعاملون مع رجال السياسة.

وهو تصور تقليدى للدين والسياسة معا. فالدين معزوز فى الفطرة ولكن ليس له رجال. كما أن السياسة نظام اجتماعى يقوم على الاختيار الحر وبيعة الحكام وليس له رجال وإلا تم الوقوع فى "عبادة الشخص" فى الدين والسياسة على حد سواء.

ويصف محمد عبده فى الردود الثالثة والرابعة والخامسة تجربة الأنا كى يعطيها حقها بعد أن أعطاها فرح أنطون أقل مما تستحق أثناء إعطائه الآخر أكثر مما يستحق، منتقلا من المسيحية إلى الإسلام على دعوتين: التوحيد والنبوات أى العقليات والسمعيات. وهى القسمة الأشعرية التقليدية الموروثة من علم الكلام القديم، بمميزاتها وعيوبها. مميزاتها فى جعل التوحيد من العقليات، الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة، والتوحيد والعدل عند المعتزلة. وكلاهما يتفقان على وجود بعد أو أحد عام شامل يتساوى أمامه الجميع. ويتجلى فى مسؤولية الإنسان واستقلال عقله وإرادته. أما النبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة فهى مسائل ظنية تختلف فيها الآراء ولا يقين عقلى فيها.

ثم يفصل محمد عبده أصول الإسلام فى سبعة: الأول

النظر العقلى لتحصيل الإيمان. فالعقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، لا فرق بين المعتزلة وابن تيمية فى "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول"، وبنص القرآن ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾ . ثانيا، تقـديم العقـل على ظاهر الشرع حين التناقض، وهو قانون التأويل الـذى يعرضه ابن رشد فى آخر "مناهج الأدلة". العقـل صـريح، والنص حمال أوجه. العقل محكم، والنص متشـابه. العقـل رؤية، والنص لغة. العقل بداهة، والنص تأويل. ثالثا، البعـد عن التكفير، واتهام المخالفين، والشق على قلـوب النـاس، وإقصاء الخصوم خاصة لو كـان لصـالح السـلطان ضـد المعارضة. ومن قال لأخيه أنت كافر فقد باء بهـا. رابعـا، الاعتبار بسنن العقل فى الخلق نظرا لوحدة نظام العقل ونظام الطبيعة. ومن ثم يقوم الإسلام على العقل والعلم وهما دعامتا الوحى. الوحى فى الفطرة، والعقل فى البرهان، والعلم فـى الطبيعة. وسنن الطبيعة ثابتة وهى نفسـها قـوانين التـاريخ ﴿**ولن تجد لسنة الله تبديلا**﴾، ﴿**ولن تجد لسنة الله تحويلا**﴾. خامسا، رفض السلطة الدينية كعامل متوسط بين الإنسان والله بعد تجربة الأحبار والرهبان الذين جعلوا أنفسهم أربابا مـن

دون الله. فالطاعة عبادة. والإمامة عقد وبيعـة واختيـار. لا حاكمية خارج البيعة، ولا سـلطان ظـل الله فـى الأرض. سادسا، مودة المخالفين فى العقيدة والاجتماع معهم على كلمة سوا ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضـا أربابا مـن دون الله**﴾ ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحـدة، ولكنه جعل لكل فرد شرعا ومنهاجا. التوحيد يجمـع البشـر جميعا ثم تتعدد الشرائع طبقا لاخـتلاف الزمـان والمكـان. سابعا، الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، فلا رهبانيـة فـى الإسلام، ولا رد فعل عليها بالانغماس فـى الـدنيا. ينهـى الإسلام عن الغلو فى الدين ويدعو الناس إلى التمتـع بزينـة الدنيا والطيبات من الرزق. بل إن الدين وسيلة وصلاح الدنيا وعمارة الأرض غاية. وينزل الدين على مصالح الدنيا بدليل الرخص. فالضرورات تبيح المحظـورات، ولا ضـرر ولا ضرار. هذه المبادئ السبعة التى يقوم عليها الإسلام تحقـق تجربة الغرب الحديثة من الداخل وليس من الخارج. الإسلام دين به الإصلاح لأنه حصيلة التجربتين اليهودية والمسيحية. وبه التنوير فلا يحتاج إلى تنوير خارجى.

ثم يبين محمد عبده أسباب قوة العلم والفلسفة والمدنية فى أوروبا. ويجدها أربعة: الأول الجمعيات العلمية بما فـى ذلك الماسونية التى انخدع بها الأفغـانى قبـل أن يكتشـف دوافعها السرية. فقد قامت هذه الجمعيات يما قامت بـه دور الحكمة فى العواصم الإسلامية وبلاط الخلفـاء الـذى كـان محفلا للعلوم والآداب. والثانى شدة ضغط الدين على العقـل مما ولد تمسك العقل بالقيمة كبديل عـن الـدين، فأصـبحت الأخلاق والعلوم والفنون وظيفـة الـدين. أخـذ الغربيـون مضمون الدين وتركوا صورته، وهذا هو أحد أسباب تقدمهم. وأخذ المسلمون صورة الدين وتركوا مضمونه، وهذا هو أحد أسباب تأخرهم. والثالث الثورة الفرنسية وما أعطته لأوروبا من ثقة بالنفس فى البحث عن الحقيقة، وفى مقاومة السلطتين الدينية والسياسية، وما قدمته من مثل التنوير، العقل، والعلـم أى حرية الإرادة وقـوانين الطبيعـة، والمسـاواة والعدالـة الاجتماعية، والتقدم والعمران. وهى مشابهة لأصول الإسلام. فى الغرب إسلام بلا مسلمين. وفى الشـرق مسـلمون بـلا إسلام. والرابع ترك المسيحية واستبعادها من الحياة العامـة، وابقائها علاقة شخصية بين الإنسان والله تحقيقا لحديث "أنتم

أعلم بشؤون دنياكم".

حاول فرح أنطون تمثل الاستشراق والترويج له اعتمادا على رينان. وحاول محمد عبده تأسيس علم الاستغراب اعتمادا على تجاربه الشخصية ومعرفته بحياة الأوروبيين وإقامته بينهم عندما لحق بأستاذه الأفغانى منفيا إلى باريس. الأول يمثل الخارج ويجعله نمطا للداخل ونموذجا له. والثانى يمثل الداخل ويجعله نمطا للخارج ونموذجا له. ويشعر فرح أنطون بذلك ويحاول ضرب محمد عبده بقاسم أمين. فالمسلمون أيضا مدافعون عن العلمانية، النمط الغربى للتحديث وكما فعل على عبد الرازق بعد ذلك. والحقيقة أن القياس الحضارى خطأ لا يقع فيه نصارى الشام ومصر وحدهم بل مسلموهم أيضا. القضية هى فى الموقف الحضارى، فى القدرة على الإحساس بالتمايز بين الأنا والآخر، على نقد الآخر قدر الانبهار به، وعلى الثقة بالنفس وأصالتها قدر نقدها حتى لا يكال بمكيالين والوقوع فى الأحكام المطلقة، الخير كله من الغير، والشر كله من النفس.